G. W. F. HEGEL

Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Zweiter Band

NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/trent_0116400507012

PhB

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Mit einem bibliographischen Anhang

ZWEITER BAND

Halbband 1: Die bestimmte Religion (2. Kapitel)
Halbband 2: Die absolute Religion

VERLAG VON FELIX MEINER
HAMBURG

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Die Religionen der geistigen Individualität

Herausgegeben von
GEORG LASSON

VERLAG VON FELIX MEINER
HAMBURG

B2938 1966 Bd.2

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 61

Nachdruck 1966 der 1. Auflage von 1927

Alle Rechte vorbehalten
Herstellung: fotokop GmbH., Darmstadt
Printed in Germany

Inhalt

Seite

Vorbemerkung VII
Erklärung der Zeichen VIII

II. Teil: Die bestimmte Religion

2. Kapitel. Die Religionen der geistigen Individualität

Einleitung. Die Erhebung des Geistigen über die Natur . . 3— 10

1. Abschnitt. Allgemeine Bestimmung dieser Stufe . . . . 11— 54

1. Der metaphysische Begriff . . . . . 11— 20
   a) Die Subjektivität als Weisheit und Macht . . 11— 15
   b) Der begriffliche Fortgang zu dem Einen . . 15— 20
2. Die Gottesbeweise . . . . . 20— 48
   a) Der kosmologische Beweis . . . . . 20— 30
   b) Der physiko-theologische Beweis . . . . . 30— 48
3. Die Einteilung dieser Stufe . . . . . 48— 54

2. Abschnitt. Die Religion der Erhabenheit . . . . . 55—110

1. Der metaphysische Begriff . . . . . 55— 59
2. Die Erscheinung des Wesens. . . . . 59— 89
   a) Die Schöpfung . . . . . 59— 67
   b) Das Geschaffene . . . . . 67— 76
      α) Die prosaische Welt . . . . . 67— 69
      β) Die Wunder . . . . . 69— 71
      γ) Die Erhabenheit . . . . . 71— 76
   c) Die Zweckbestimmung . . . . . 76— 89
      α) Die Ehre Gottes . . . . . 76— 80
      β) Das auserwählte Volk . . . . . 80— 84
      γ) Die Sündhaftigkeit . . . . . 84— 89
3. Der Kultus . . . . . 89—110
   a) Die religiöse Gesinnung . . . . . 89— 93
   b) Furcht und Glaube . . . . . 93— 98
   c) Besitz und Opfer . . . . . 98—110

93261

Seite

3. Abschnitt. Die Religion der Notwendigkeit oder der Schönheit . . . . . 111—191

1. Der metaphysische Begriff . . . . . 111—122
a) Notwendigkeit und Gestaltung . . . . . 111—114
b) Subjektivität und Sittlichkeit . . . . . 114—117
c) Kunst und Geistigkeit . . . . . 117—122

2. Die Vorstellung und die Gestalt des Gottes . . . 122—149
a) Die Gottesvorstellung . . . . . 122—133
b) Das Schicksal und die Zufälligkeit . . . . . 134—139
c) Die Erscheinung des Gottes . . . . . 139—149

3. Der Kultus . . . . . 149—191
a) Die Gesinnung . . . . . 149—163
α) Das Ehren der Notwendigkeit . . . . . 150—154
β) Das Tragische und die Versöhnung . . . 154—157
γ) Die Gemeinschaft mit den Göttern . . . 157—163
b) Der öffentliche Kultus . . . . . 163—173
c) Der Mysterienkult und das Orakelwesen . . . 173—191

4. Abschnitt. Die Religion der Zweckmäßigkeit . . . . . 192—242

1. Der Begriff . . . . . 192—206
2. Die Gestaltung des göttlichen Wesens . . . . . 206—219
3. Der Kultus . . . . . 219—234

Übergang zur folgenden Stufe . . . . . 234—242

Nachträge . . . . . 243—244

Zur Feststellung des Textes . . . . . 245—254

Sach- und Namenregister . . . . . 255—256

Vorbemerkung.

Dieser zweite Halbband der Vorlesungen Hegels über die bestimmte Religion unterscheidet sich zweifach von dem ersten. Einmal nämlich ist das eigenhändige Kollegheft Hegels über die Gegenstände dieses Kapitels so ausführlich, daß ein großer Teil des Bandes mit Hegels authentischen Aufzeichnungen gefüllt werden konnte. Sodann aber konnte der Herausgeber den Stellen aus der alten Ausgabe von Hegels Werken gegenüber, für die er in den vorhandenen Handschriften keinen Beleg fand, darauf verzichten, sie unter den Strich zu verweisen. Sie fügen sich hier dem Tenor der Hegelschen Ausführungen so zwanglos ein und haben außerdem auch fast durchweg das Zeugnis der ersten, von Marheineke besorgten Ausgabe für sich, daß es dem Herausgeber ausreichend erschien, in der Übersichtstafel am Schlusse des Bandes genau die Stellen anzugeben, für die es außer dem gedruckten Texte der Werke zur Zeit keinen Beleg gibt.

Im übrigen findet der Leser in den Bemerkungen zur Feststellung des Textes genaue Auskunft über die vom Herausgeber geleistete Arbeit.

Berlin, im Juni 1927.

Georg Lasson.

Erklärung der Zeichen.

Hegels eigenhändig geschriebenes Manuskript ist in größeren Typen gedruckt als der übrige Text und gegen diesen durch die Zeichen »« abgesetzt.

Alle Zusätze des Herausgebers sind in eckige Klammern eingeschlossen mit Ausnahme der Überschriften, die zum größten Teile von ihm herrühren.

„Hotho" bezeichnet Stellen aus der von Hotho stammenden handschriftlichen Ausarbeitung des Hegelschen Kollegs von 1824.

„Werke" bedeutet Stellen aus der 2. Auflage der Hegelschen Vorlesungen in Bd. 12 der alten Ausgabe von Hegels Werken vom Jahre 1840.

II. TEIL

Die bestimmte Religion

2. Kapitel

2. Kapitel.

Die Religionen der geistigen Individualität.

Einleitung:

Die Erhebung des Geistigen über die Natur.

Dies ist die Stufe, wo das Geistige sich über das Natürliche erhebt zur Freiheit teils über die Natürlichkeit, teils in der Natürlichkeit, so daß die Vermischung von Geistigem und Natürlichem aufhört. Es ist die zweite Stufe der ethnischen Religionen.

Die erste war die Naturreligion. Diese begreift vieles in sich. Einerseits ist sie am schwersten zu fassen, weil sie unserer Vorstellung am weitesten entfernt liegt und das Roheste, Unvollkommenste ist. Anderseits hat das Natürliche so vielerlei Gestaltungen in sich; denn der allgemeine, absolute Inhalt fällt in dieser Form der Natürlichkeit, Unmittelbarkeit auseinander. Das Höhere ist das Tiefere, wo diese unterschiedenen Momente in der Idealität der subjektiven Einheit zusammengefaßt werden, dies Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben, in die subjektive Einheit zurückgebracht ist. Dies ist der Grund, warum, was in der Bestimmung der Natürlichkeit ist, solche Vielheit von Gestaltungen zeigt, die als gleichgültig außer einander, als eigentümliche Selbständigkeiten sich darstellen.

Die allgemeine Bestimmung dieser Stufe ist die freie Subjektivität, die ihren Drang, Trieb befriedigt hat. Sie ist es, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, das Natürliche und Endliche des Bewußtseins, über das Endliche, ob es physisch oder geistig ist, so daß jetzt das Subjekt Geist ist, der Geist als geistiges Subjekt gewußt wird, ein Verhältnis zum Natürlichen und Endlichen in der Weise, daß dieses[1]) nur dienend ist, nur die Bestimmung hat der Ver-

[1]) Werke, S. 3: teils nur dienend ist, teils Gewand des Geistes, in ihm konkret gegenwärtig, als vorstellend den Geist nur usf.

herrlichung, Manifestation, Offenbarung des Geistes, daß der Geist in dieser Freiheit, Macht, Versöhnung mit sich selbst im Natürlichen, Endlichen für sich, frei, heraus ist, unterschieden von diesem endlich Natürlichen und Geistigen, von der Stätte des empirischen, veränderlichen Bewußtseins, sowie des Äußerlichseins. Indem der Geist frei ist, das Endliche nur ideelles Moment an ihm, so ist er in sich konkret gesetzt, und indem wir ihn als in sich konkret betrachten, die Freiheit des Geistigen als in sich konkret, so ist dies der vernünftige Geist; der Inhalt macht das Vernünftige des Geistes aus. Diese Bestimmtheit nach dem Verhältnisse des Inhalts ist formell die eben angegebene, daß das Natürliche, Endliche nur Zeichen des Geistes sei, nur dienend seiner Manifestation. Hier haben wir also die Religion, innerhalb deren der vernünftige Geist der Inhalt ist.

Diese freie Subjektivität hat nun sogleich eine gedoppelte Bestimmung, die wir zu unterscheiden haben, nämlich daß fürs erste das Natürliche, Endliche verklärt ist im Geiste, in der Freiheit des Geistes. Seine Verklärung besteht darin, daß es Zeichen des Geistigen ist, wobei das Natürliche selbst als Endliches die andere Seite zu jenem Substanziellen ausmacht oder in dieser Verklärung des physisch oder geistig Natürlichen jener Wesentlichkeit, jenem Substanziellen, dem Gotte gegenübersteht. Der Gott ist die freie Subjektivität, an der das Endliche nur als Zeichen gesetzt ist, in dem er, der Geist, erscheint. Das ist die Weise der präsenten Individualität, der Schönheit, — griechische Religion. Die andere Form ist die Religion der Erhabenheit, daß nämlich das Sinnliche, Endliche, geistig und physisch Natürliche nicht aufgenommen, verklärt ist in der freien Subjektivität. Dies Endliche nämlich hat, wenn es in der freien Subjektivität verklärt ist, zugleich eine natürliche, äußerliche Weise: obgleich es zum Zeichen des Geistes erhoben ist, so ist es doch nicht gereinigt von der Äußerlichkeit, Sinnlichkeit. Die andere Bestimmung ist nun, daß die freie Subjektivität erhoben ist in die Reinheit des Gedankens, dies andere Extrem. Dies haben wir in der Form, die dem Inhalt angemessener ist als das Sinnliche. Da wird das Sinnliche überhaupt von dieser freien Subjektivität beherrscht, in der das Andere nur ein Ideelles ist, kein wahres Bestehen gegen die freie Subjektivität hat.

In der ersten Form ist gleichsam die Versöhnung des Geistigen und Natürlichen geschehen, daß das Natürliche nur Zeichen, Moment des Geistigen ist. Aber das Geistige bleibt behaftet mit dieser Äußerlichkeit. In der zweiten erst ist das Endliche beherrscht vom Geiste, der Geist sich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit.

»[1]) Die Bestimmtheit der Unmittelbarkeit geht in das Wesen über, den allgemeinen Gedanken mit bewußtem Aufgehobensein des Unmittelbaren, das[2]) als ein Unwesentliches zunächst bestimmt ist, nicht Selbständigkeit[3]) in sich hat.

Die Naturreligion, [die] in einem unmittelbaren Naturgefühl das Absolute verehrt, tritt im Maßlosen aus dieser unmittelbaren Identität zwischen das unmittelbare Sein und zwischen das Wesen. Im Maßlosen kommt und verschwindet alles natürliche Sein; aufgespreizt zum Maßlosen birst[4]) seine Gestalt. Aber ebenso ist sie nicht seine [des Wesens] immanente Bestimmung, [sondern] eine Naturgestalt, äußerlich und unangemessen dazu gebraucht. So sehr das Natürliche negativ in ihm gesetzt ist, so sehr ist es auch positiv noch in seinem endlichen Sein gegen dasselbe; oder das Maßlose, ebenso als alles in ihm verschwebt, ebenso kraftlos ist es auch, — der Widerspruch der Macht und der Unmacht.

Die Wahrheit aber ist, daß indertat das absolute Eine das Wahre[5]) und das endliche Sein das Aufgehobene, Ideelle ist. Jener Widerspruch ist in der Idealität des Wesens aufgehoben in dessen konkrete Idealität, so daß es ein Scheinen für sich ist, nicht abstraktes Fürsichsein.

a) So ist es als die Macht gesetzt, die an ihm selbst seiende, sich unterscheidende, absolute Negativität. Mächtig ist das, welches die Seele, die Idee des andern hat, [des andern,] das nur ist, in seiner Unmittelbarkeit ist. Wer das denkt, was die andern nur sind, ist ihre Macht.

Der Fortgang vom Sein zum Wesen, logisch [ausgedrückt, ist der:] Was an sich, für uns, das Sein zuerst war, ist es jetzt für das Selbstbewußtsein, [und zwar für dasjenige] Selbst-

---

[1]) Mskr.: b. Religion der Erhabenheit und Schönheit. 29./6. 21.

[2]) Mskr.: als [3]) Mskr.: selbständig [4]) Mskr.: berstet

[5]) Mskr.: Wahrheit

bewußtsein, welches nicht „ein" Wesen, „ein höheres" Wesen, sondern das Wesen als das Wahre anschaut, d. i. [das] Allgemeine als absolute Macht. Das Wesen ist befriedigt in sich, es ist die Totalität in sich. Es ist noch nicht als diese Totalität für sich; es versucht sich nicht, um zu sein, an den Naturgegenständen. Es hat seine Bestimmtheit in ihm selbst; seine Realität ist die Totalität seines Scheinens.

Wesen ist wenig, aber das Selbstbewußtsein [ist darin]. Die Völker, welche dazu gekommen sind, das Wesen zu wissen, zu verehren, sind damit in den Kreis der Idealität, in das Reich der Seele, den Boden der Geisterwelt herübergetreten. Das Band der sinnlichen Anschauung, des gedankenlosen Irrsals [haben sie sich] von der Stirne gerissen und den Gedanken, die intellektuelle Sphäre ergriffen, erschaffen und im Innern den festen Boden gewonnen. Sie haben das Heiligtum gegründet, das jetzt Festigkeit und Halt für sich hat, ein Inneres, das scheint, das sich manifestiert, aber nur als manifestierend nicht in das sinnliche Dasein herabfällt, [nicht] in ihm sein Dasein sucht. Manifestation ist Dasein des Wesens, aber als des Innern, seiend, bleibend das Innere.

Diese negative Macht, notwendig als Subjekt, als das sich auf sich beziehende Negative bestimmt, ist sie der Herr, der Herrscher über alles, so daß es keine selbständige Seite an ihm hat. [In der] Vorstellung — als Form — [gilt es als] unendliche Herrschaft, nicht substanzielle, äußere Herrschaft. Die Abstraktion der Materie, Ewigkeit der Materie reduzierte jene Macht zu einer bloß äußern Beziehung der Form; aber[1]) die Macht selbst nur hat an ihr das abstrakte Moment, das nur in seiner Äußerlichkeit gegen die Form als Materie erscheint, aber für sich nur Moment des ganzen Scheines ist.

Aber die Religion der Macht enthält das Selbstbewußtsein selbst nur als Schein in sich, als ein solches wohl dem [erscheinend], für welches es sich manifestiert, — also so, daß [es] ein positives Verhältnis zu demselben hat, — aber unendlich vereinzelt, unfrei, ohne Breite in sich, ohne Spielraum, verengtes Herz und Geist. Sein Gefühl [ist], nur den Herrn zu fühlen, das Dasein, Glück in dieser engen Befangenheit. [Es ist] Eigensinn, abstrakte Subjektivität wie [das]

[1]) Mskr.: sondern

Wesen [selber ist, zwar] zur Unterscheidung gekommen, aber nur gebunden, nicht los, nicht freigelassen. [Das] Selbstbewußtsein konzentriert sich nur in diesem einen Punkt; [es sucht] nicht Ertötung wie die Inder. Das Wesen ist scheinend; das Selbstbewußtsein ist das Unwesentliche am Wesen.

Reflektiertsein in sich ist unmittelbares Abstoßen. Also Selbstbewußtsein beginnt hier für sich zu sein, zu gelten; aber [es ist nur] abstrakte Reflexion zunächst [vorhanden].

b) [Der Fortschritt geht zur] Realität dieses Äußerlichen. Macht ist Notwendigkeit, Schicksal, — die Entwicklung des Wesens, Auseinanderschlagen seines Scheins zu Form selbständiger Realität (Heiterkeit [des einzelnen Selbstbewußtseins, das] frei entlassen [sich] zur Individualität [gestaltet]; [der] Geist [kann] sich in sich breitmachen). Hier tritt Unterschiedenheit der Gestaltung als wesentlich heraus, obgleich an sich identisch; [es ist] kein Ernst zugleich mit dieser Gestaltung gegen das Selbstbewußtsein. [Darum herrscht] Heiterkeit [gerade auch der] Schicksalsvorstellung [gegenüber. Das einzelne Selbstbewußtsein will] sich aus dem unwesentlichen Dasein heraufbilden zur Gestalt[1]).

Das Absolute als Notwendigkeit [ist] nicht abstrakte Einheit, Sein, noch [ist der] Unterschied nur Schein, sondern wesentliche Manifestation, Geist an sich, aber als Notwendigkeit für sich, aus dem Geiste.

Diese Gestaltung, Dasein, [ist] dem Geiste angemessen, seine Realität, ihn ausdrückend, geistige Gestalt, jedoch noch endlich, gemacht, nicht die Realität des Geistes an und für sich selbst. Nicht die Seite der Realität als solche ist das Geistige, obgleich Darstellung des Geistes, ein Schein, der nur im Geistigen seine Bedeutung hat, aber für sich noch eine Seite hat, die nicht geistig ist, die unmittelbar, und weswegen dann diese Geistigkeit nur eine gesetzte ist. Dies Moment aber der Endlichkeit ist noch darin, weil die Entwicklung

---

[1]) Im Mskr. folgt hier: α) metaphys. Begriff, β) konkrete Vorstellung — Bestimmtheit — Gestaltung. γ) Kultus.

Notwendigkeit α) Unterschied an ihr selbst. Inneres und Erscheinung als seine immanente Erscheinung — so Gestalt — nur als Schein.

$\alpha\alpha$) äußeres Medium, $\beta\beta$) seine Erscheinung — Widerspruch — Heiterkeit an sich gehört . . .

noch die Bestimmung der Notwendigkeit hat, d. i. an sich die Idee, Einheit der Unterschiede [ist], aber diese noch als unterschiedene Gestaltungen zugleich gesetzt, noch nicht ihr allgemeines, schlechthin durchgreifendes Fürsichsein gesetzt, d. h. noch nicht an sich dies Allgemeine in demselben, sondern [ein] Jenseits als Schicksal [gesetzt]. Daher [ist] noch nicht der freie Begriff [vorhanden], der dann eben nur in seinem ganz und durchaus eigentümlichen Elemente seine Realität hat.

Diese beiden Religionen, die des Wesens und die der Notwendigkeit, sind daher bezeichnet worden als die Religionen der Erhabenheit und der Schönheit. Nicht die Erhabenheit des Maßlosen, das zugleich, um sich zur Gestaltung zu bestimmen, nur des unmittelbar vorhandenen Individuums, Tieres usf. [sich] bedienen kann und ihrer fratzenhaften Verzerrungen, sondern die Erhabenheit, die fertig ist mit diesen Existenzen und Weisen der Existenz und sie nur als Schein ausspricht, [die ihr] Wesen als Herr derselben [ist], nicht in Bedürftigkeit herunterfällt, sie zu verzerren, um sie angemessen zu machen. — Die Religion der Schönheit gibt dem Wesen eine positive Gestalt, [die] aber aus dem Geist erzeugt [ist], die nur geistigen Sinn hat, aber die zugleich noch mit der Äußerlichkeit behaftet ist, in dem sinnlichen Elemente der Darstellung, der natürlichen Begierden und Leidenschaften steht, nicht an sich, absolute geistige Einheit ist. (Andere Schönheit [gibt es als] freie Ausgeburt des Begriffs.)«

Der weitere Fortgang von der Naturreligion ist nun also der, daß die freie Form der Subjektivität, das Bewußtsein des Göttlichen in der Bestimmung seiner Subjektivität unvermischt für sich hervortritt, soweit dies in der ersten freien Geistigkeit sein kann. Daß diese aber für sich allein gewußt wird oder das Göttliche für sich als Subjektivität bestimmt ist, diese Reinigung ist schon in dem ausgesprochen, was wir beim Abschlusse der Naturreligion gehabt haben. Das Subjekt ist ausschließend, ist das Prinzip der unendlichen Negativität, läßt nichts neben sich bestehen, was geistlos, bloß natürlich ist, ebenso nichts, was bloß substanziell, in sich formlos ist. Das Prinzip der Subjektivität läßt die leere, gediegene, unbestimmte Substanzialität nicht neben sich, auch nicht die Form, die nicht frei ist, d. i. die äußere Natürlichkeit. Die Grundbestimmung ist, daß Gott gewußt wird als frei sich in sich bestimmend

überhaupt, zwar jetzt noch formell, aber doch schon frei in sich. Erkennen können wir dies Hervortreten in den Religionen und in den Völkern, denen diese Religionen zukommen, vornehmlich daran, ob in den Völkern allgemeine Gesetze, Gesetze der Freiheit, ob Recht und Sittlichkeit die Grundbestimmungen ausmachen und die Oberhand haben. Gott als Subjekt gewußt, ist, daß er sich selbst bestimmt, d. h. daß seine Selbstbestimmung die Gesetze der Freiheit sind. Sie sind die Bestimmungen der Selbstbestimmung, d. h. daß der Inhalt nur der Form des freien Selbstbestimmens angehört, womit dann notwendig ist, daß die Gesetze die Freiheit zu ihrem Inhalte haben. Wenn wir dies sehen, so tritt die Natürlichkeit zurück, und in sich allgemeine Zwecke zeigen sich; sie sind in sich allgemein, obgleich sie äußerlich noch so unbedeutend sein können oder ihrem Umfange nach noch nicht allgemein sind, wie der sittliche Mensch in seinem Handeln einen höchst geringen Umfang dem Inhalte überhaupt nach haben und doch in sich sittlich sein kann. Die hellere Sonne des Geistes läßt das natürliche Licht erbleichen.

Wir treten hier zu Göttern, die wesentlich Stifter von Staaten, Stifter der Ehe, des friedlichen Lebens sind, Erzeuger der Kunst, Götter, die Recht und Sittlichkeit hervorbringen und schützen.

Der Fortgang war bisher der: von der Begierde fingen wir an in der Religion der Zauberei, von der Herrschaft, Macht der Begierde über die Natur nach bloß einzelnem Wollen, das nicht durch den Gedanken bestimmt ist. Das Zweite war die theoretische Bestimmung der Selbständigkeit der Objektivität, worin dann alle Momente frei und losgelassen wurden, zur Selbständigkeit kamen. Das Dritte ist das Theoretische, Selbstbestimmende, das diese losgebundenen Momente wieder in sich bekam, so daß das Theoretische praktisch gemacht wird: das Gute, die Selbstbestimmung. Das Vierte war die Vermischung der Substanzialität und Subjektivität. — Hier nun, in dem zweiten Kreise der bestimmten Religionen haben wir die Religion der Erhabenheit, der Schönheit und dann als Übergangsreligion die der vereinzelten Zweckmäßigkeit.

Wenn wir nun fragen: wie hat sich die Idee Gottes bisher bestimmt? so ist dies eben im Bisherigen enthalten, und fragen wir nach dem Bisherigen: was ist Gott, welche Erkenntnis haben, was erkennen wir von Gott? so findet diese Frage im Folgenden

ihre Erledigung, wenn wir es nach der abstrakten Form fassen. Nach der abstrakten Form des metaphysischen Begriffs haben wir damit angefangen zu sagen: Gott ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und das Interesse ging allein darauf, zu sehen, wie die Besonderheit des Endlichen dem Unendlichen einverleibt sei. Was hat sich nun bisher hierüber ergeben? Gott ist das Unendliche überhaupt, das mit sich Identische, die substanzielle Macht; wenn wir zunächst dies sagen, so ist damit die Endlichkeit noch nicht darin enthalten gesetzt, und sie ist zuerst ganz unmittelbare Existenz des Unendlichen: das Selbstbewußtsein als einzelnes. Daß Gott dies ist, die Unendlichkeit zu sein, die substanzielle Macht, das geht daraus hervor, — dies Bewußtsein liegt darin —, daß die substanzielle Macht allein die Wahrheit der endlichen Dinge ist, daß deren Wahrheit allein ist, in die substanzielle Einheit zurückzugehen. Gott ist also zuerst diese Macht, eine Bestimmung, die als ganz abstrakte höchst unvollkommen ist[1]).

Das Zweite ist, daß Gott die substanzielle Macht in sich ist, schlechthin Fürsichsein, unterschieden von der Mannigfaltigkeit des Endlichen, — dies ist die in sich reflektierte Substanzialität[2]), und von ihm ist dies wesentlich zu fassen, daß er nicht nur die Substanzialität überhaupt, sondern die in sich seiende ist, die sich von dem Endlichen unterscheidet. Damit ist ein höherer Boden vorhanden. Aber die Bestimmung des Endlichen hat damit doch noch nicht das wahrhafte Verhältnis zur substanziellen Macht, wodurch diese selbst das Unendliche wäre. Diese in sich seiende Substanzialität ist dann Brahm[3]), und das bestehende Endliche sind die vielen Götter.

Das Dritte ist, daß das Endliche mit der Substanzialität identisch gesetzt wird, so daß es von gleichem Umfange sei, die reine allgemeine Form als Substanzialität selbst ist, — dies ist dann Gott als das Gute.

---

[1]) Hotho: Diese Substanzialität Gottes ist daher seine Abstraktion, sein Mangel. —

[2]) Hotho: die mit sich innige Ruhe, die Materie, die sich von der Endlichkeit als ihrer Form unterschieden abtrennt.

[3]) Hotho: in dieser Materie besteht aber ebenso das Endliche,

1. Abschnitt.

Allgemeine Bestimmung dieser Stufe.

1. Der metaphysische Begriff.

a) Die Subjektivität als Weisheit und Macht.

Die Subjektivität ist die Grundbestimmung, die jedoch jetzt als freie Macht der Selbstbestimmung ist. In der sich selbst bestimmenden Macht ist nichts als sie vorhanden; geistige Subjektivität ist die ganz freie Selbstbestimmung, so daß diese nichts ist, keinen Inhalt hat als den Begriff. Dies Selbstbestimmen also, dieser Inhalt kann ebenso unendlich, ebenso allgemein sein wie die Macht als solche. Diese allgemeine Macht, die jetzt als Selbstbestimmung tätig ist, können wir Weisheit nennen[1]). Insofern wir bei der geistigen Subjektivität stehen, so sind wir beim Selbstbestimmen, beim Zweck, und diese Zwecke sind so allgemein wie die Macht; — so sind es weise Zwecke. Zweckbestimmung liegt unmittelbar im Begriffe der freien Subjektivität[2]). Zweckmäßiges Handeln, das heißt: eine innere Selbstbestimmung sein, eine Bestimmung durch die Freiheit, durch das Subjekt, denn innen ist nichts als dieses, das Subjekt selber. Diese Selbstbestimmung ist ferner unendliche Macht; sie erhält sich in dem äußern Dasein. Das natürliche Sein gilt nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit, sondern ist der Macht angehörig, für sie durchsichtig, nichts Geltendes für sie. Insofern sie sich äußert, — und sie muß sich äußern, die Subjektivität muß sich Realität geben, sich äußerlich machen, sich ins Dasein setzen —, so ist das Dasein nicht mehr ein Selbständiges, sondern die freie Selbstbestimmung ist es allein, die sich in der Realisierung erhält, in dem äußern Dasein, in dem, was als Natürlichkeit erscheint. Im zweckmäßigen Tun kommt

---

[1]) Hotho: Der Zweck der Weisheit ist die Macht selber, der schlechthin allgemeine Zweck.

[2]) Hotho: welche als formell freie zunächst die leere Form der Freiheit, die reine, selbstbestimmende Macht zum Inhalt hat.

also auch nichts heraus, als was schon da ist. Die innere Bestimmung erhält sich, denn in was sie sich erhält, ist das natürliche, unmittelbare Dasein; dieses aber ist ein Ohnmächtiges gegen den Zweck, nur Form, nur die Weise, wie der Zweck darin vorhanden ist, und dieser ist das Innere dieses unmittelbaren Daseins überhaupt[1]).

Wir befinden uns also hier in der Sphäre des Zweckes, und zweckmäßiges Tun ist weises Tun, indem Weisheit ist, nach allgemein geltenden Zwecken zu handeln. Aber die Weisheit ist zunächst noch zu unbestimmt. Es scheint noch kein anderer Zweck vorhanden; denn es ist die freie Subjektivität, die sich bestimmt. Nämlich überhaupt der allgemeine Begriff ist hier der der Subjektivität, der Macht, die nach Zwecken handelt, tätig ist, sich darstellt. Subjektivität ist Tätigsein überhaupt, und der Zweck soll weise sein, identisch mit dem Bestimmenden, der unbeschränkten Macht.

Das Erste ist nun das Verhältnis dieser Subjektivität zu dem, was als Natur erscheint, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir Substanzialität genannt haben, die nur an sich seiende Macht. Diese bleibt ein Inneres, ein Natürliches; aber die Subjektivität ist die für sich seiende Macht und von jener und der Art ihrer Realität unterschieden. Diese an sich seiende Macht ist die Natur, die natürliche Welt; diese ist nun hinuntergesetzt zu einem Unselbständigen, näher zu einem Mittel für die ansichseiende Macht. Das eigentümliche Fürsichbestehen ist den natürlichen Dingen genommen; sie hatten sozusagen eine unmittelbare Teilnahme an der Substanz;

---

[1]) Hotho schließt hier folgende Betrachtung an: Fragen wir nun nach dem Verhältnisse der früheren Stufen gegen die jetzigen, so bestimmt sich, was wir früher in der Naturreligion als allgemeine Substanz hatten, und ihre Unterschiede waren der Unmittelbarkeit wegen als das Ansich gegen das freie Fürsich der Subjektivität. Diese ist für sich selber Macht und erst dadurch Macht. Das Ansich zeigt sich dagegen als die Ohnmacht und ist als nur Ansich für anderes und jetzt für die Macht. Diese gebraucht daher die Unmittelbarkeit, die Natur als das allgemeine Ansich und ihre Unterschiede, die Endlichkeit überhaupt, das Dasein als Mittel für ihre Zwecke. So ist den Naturdingen das eigentliche Bestehen genommen. Sie sind für sich selber nichts, sondern gelten nur im Dienste der Macht und Weisheit, die durch sie sich vollführt. Sie sind daher nur der Boden der Erscheinung und haben nur Wert durch das, was an ihnen scheint; sie selbst sind nur Schein.

jetzt in der subjektiven Macht sind sie herabgesetzt, von der Substanzialität geschieden, unterschieden von dem Ansichsein und gesetzt nur als negativ. Die Einheit der subjektiven Macht ist außer ihnen, von ihnen unterschieden: so haben wir sie zu fassen als Mittel in Beziehung auf einen Zweck und als Weisen, die nicht mehr sind, die nur dem Erscheinen dienen. Sie sind, wenn sie auch nicht als Mittel bestimmt werden, der Boden des Erscheinens und dem unterworfen, was an ihnen erscheint; sie sollen nicht mehr sich unmittelbar, sondern ein Höheres an ihnen zeigen — freie Subjektivität. Dies ist die Bestimmung, die wir vor Augen haben müssen in Ansehung des von der Subjektivität Verschiedenen.

Das Zweite ist eine nähere Bestimmung in Ansehung der Weisheit[1]). Sie ist zunächst nach ihrem Zweck unbestimmt; wir wissen noch nicht, worin sie besteht, was die Zwecke dieser Macht sind, und stehen bei der unbestimmten Rede von der Weisheit Gottes. Gott ist weise; aber welches sind seine Wege, seine Zwecke? Es ist ein ganz Unbestimmtes. Wenn gesagt werden könnte, welches sie sind, so müßten in seiner Bestimmtheit die Zwecke schon vorhanden sein, d. h. in seiner Entwicklung als ein Unterschied von Momenten. Hier haben wir aber nur erst das Bestimmen nach Zwecken überhaupt, die unbestimmte Weisheit.

Das Dritte ist: weil Gott schlechthin real[2]) ist, so kann es in Ansehung seiner nicht bei dieser Unbestimmtheit der Weisheit bleiben. Die Zwecke müssen bestimmt sein. Gott ist erscheinend, handelnd als Subjekt; das ist Hervortreten in das Dasein, in die Wirksamkeit. Früher war die Realität nur als unmittelbare, als Sonne, Berg, Fluß usf. Hier ist es auch notwendig, daß Gott da sei, d. h. daß sein Zweck ein natürlicher und eben deswegen ein bestimmter überhaupt sei[3]).

Die Betrachtung der parsischen Naturreligion hat uns in dieser die Güte so allgemein als die Macht gezeigt. Die Güte

[1]) Hotho: Hatten wir sie zunächst als die Selbstbestimmung aufgefaßt, die ihre reine Allgemeinheit zum Inhalt ihrer hat, so zeigte sie sich uns als die reine, inhaltlose Form der Tätigkeit.

[2]) Hotho: weil die Weisheit die Selbstbestimmung als alle Realität

[3]) Hotho: Aber diese Notwendigkeit göttlichen Daseins kann nicht mehr unmittelbare Endlichkeit sein, sondern die Endlichkeit ist selber durch Gott, durch die Weisheit bestimmt.

aber hat noch die Bedeutung der substanziellen, unmittelbaren Identität mit dem Wesen, und deshalb sind alle Dinge gut und lichtvoll. Hier bei der Bestimmung der Subjektivität, der für sich seienden Macht, hier ist der Zweck unterschieden von dem Begriff, und diese Verschiedenheit des Zwecks ist eben deswegen nur zufällig, weil die Verschiedenheit noch nicht in den göttlichen Begriff zurückgenommen, demselben noch nicht gleichgesetzt ist. Hier haben wir also nur Zwecke, die ihrem Inhalte nach endlich sind. Der Boden des Zweckes ist so wesentlich das Selbstbewußtsein, der endliche Geist, aber der endliche Geist als solcher nach seiner Endlichkeit. Der Zweck ist zunächst zufällig, dem göttlichen Begriffe noch nicht angemessen; das endliche Selbstbewußtsein ist so zunächst der Boden der Realisierung jenes Begriffs. Dies ist die Grundbestimmung des Standpunkts, auf dem wir uns befinden.

Zunächst haben wir nun den metaphysischen Begriff dieser Sphäre zu betrachten, die reine, abstrakte Denkbestimmung; jedoch müssen wir dabei von der Vorstellung, vom Geiste, vom allgemeinen Geist abstrahieren, ebenso von der Notwendigkeit der Realisierung des Begriffs, von der wesentlichen Realisierung, die nicht der Vorstellung angehört, sondern die der Begriff notwendig macht. Also es ist das rein Abstrakte, was wir betrachten wollen, und in der Beziehung auf die Form, wie dieser metaphysische Begriff als Beweis für das Dasein Gottes vorgekommen ist. Er bestimmt sich gegen den vorhergehenden Beweis so: bei diesem wurde von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen; das Unendliche war die absolute Negativität, die Macht an sich, und der Gedanke, das Wesen der ersten Sphäre beschränkte sich auf diese Bestimmung der Unendlichkeit. Für uns war in jener Sphäre der Begriff allerdings Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber das Wesen war nur als das Unendliche bestimmt; dieses ist die Grundlage, und das Endliche kommt zu diesem Unendlichen nur hinzu. Eben deswegen haben wir gesehen, daß die Seite der Bestimmung eine natürliche war; daher war es Naturreligion, weil die Form zum Dasein natürlicher Existenz bedurfte. Für uns ist das Unendliche selbst die Einheit des Endlichen und Unendlichen; in der Religion aber ist nur das Unendliche bestimmt, und das Endliche kommt hinzu als Natürliches.

Jetzt aber ist das W e s e n als Einheit des Unendlichen

und Endlichen bestimmt, als wahrhafte Macht, als wahrhaft absolute Negativität, als in sich konkrete Unendlichkeit. Das ist dann, was wir in der Bestimmung der Weisheit gesehen haben; sie ist die Macht, die sich in sich bestimmt, und dies Bestimmen ist die endliche Seite, und so wird dann das Göttliche gewußt, das in sich konkret, in sich unendliche Form ist, nicht als bloße Unendlichkeit, sondern als weise sich in sich selbst bestimmend. Die Form ist selbst in diese Einheit des Unendlichen und Endlichen gesetzt; sie ist die Seite des Endlichen an sich, aber hier in die Seite des Unendlichen gesetzt. Weil so die Bestimmung des reinen Gedankens dem Bestimmen des Wesens selbst angehört, so folgt, daß der Fortgang in der Bestimmung nicht mehr bloß auf die natürliche Seite fällt, sondern in das Wesen selbst. Wenn wir hier drei Stufen erkennen werden, so sind sie daher ein Fortgang innerhalb des metaphysischen Begriffs selber; sie sind Momente in dem Wesen, unterschiedene Gestalten des Begriffs für das religiöse Selbstbewußtsein dieses Standpunktes. Früher war der Fortgang nur an der äußern Gestalt; hier ist er ein Fortgang am Begriffe selbst; daher sind hier nicht einer, sondern drei metaphysische Begriffe. Der erste ist die Einheit oder vielmehr der Eine, der zweite die Notwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, nämlich die endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.

b) Der begriffliche Fortgang zu dem Einen.

Zuerst also Einheit, absolute Macht, Negativität, die in sich reflektiert gesetzt ist, absolut für sich seiend, absolute Subjektivität, so daß hier in diesem Wesen das Sinnliche absolut getilgt ist: es ist Macht, die für sich ist. Sie verträgt nichts Sinnliches, denn dies ist das Endliche, noch nicht aufgenommen, aufgehoben im Unendlichen, — hier aber wird es aufgehoben. Diese für sich seiende Subjektivität ist dann das, was wir ausgedrückt haben als den Einen.

Das Zweite ist der Begriff der Notwendigkeit. Der Eine nämlich ist diese absolute Macht; alles ist nur als Negatives in ihm gesetzt, — dies ist der Begriff des Einen. Wenn wir aber so sagen, so ist die Entwicklung nicht gesetzt. Der Eine ist nur die Form der Einfachheit; die Notwendigkeit ist nun der Prozeß der Einheit selbst. Sie ist die Einheit als bewegend in sich; es ist nicht mehr der Eine, sondern die Einheit.

Die Bewegung, die der Begriff ausmacht, ist die Einheit, die absolute Notwendigkeit.

Das Dritte ist dann die Zweckmäßigkeit. In der absoluten Notwendigkeit nämlich ist die Bewegung gesetzt, der Prozeß, und das ist der Prozeß der zufälligen Dinge; denn was gesetzt, negiert wird, sind die zufälligen Dinge. In der Notwendigkeit nun ist nur das Kommen und Gehen der zufälligen Dinge, aber es muß auch gesetzt sein, daß sie seiend sind und verschieden erscheinen von dieser ihrer Einheit, diesem ihrem Prozeß der Notwendigkeit; sie müssen erscheinen als seiend, müssen als verschieden betrachtet werden und zugleich als der Macht angehörend, aus der sie nicht heraustreten. So sind sie, indem sie die Gestalt des Seins haben, aber zugleich der Macht angehören, Mittel überhaupt, und die Einheit ist dieses sich in diesem Prozesse derselben Erhalten, sich in diesen Mitteln, in diesem Seienden Produzieren. Die Einheit ist die Notwendigkeit selbst, die aber unterschieden gesetzt ist von dem sich in ihr Bewegenden, die ferner sich darin erhält, dies Seiende nur als Negatives hat; und so ist die Einheit Zweck überhaupt.

Diese drei Punkte stellen sich demnach so. Indem das Wesen absolute Negativität ist, so ist es die reine Identität mit sich, das Eine; es ist ebenso die Negativität der Einheit, welche aber mit der Einheit in Beziehung ist und durch dies Durcheinandersein beider sich als Notwendigkeit erweist; drittens geht das Eine mit sich selbst zusammen aus der Bezogenheit seiner Unterschiedenheit, welche Einheit jedoch als dies Zusammengesunkensein der Form mit sich einen endlichen Inhalt hat und somit diesen in die Formunterschiede als Totalität entwickelnd, den Begriff der Zweckmäßigkeit, aber endlicher Zweckmäßigkeit gibt.

Indem gesagt wird, daß dies die drei metaphysischen Begriffe dreier Religionen sind, muß man sich nicht vorstellen, daß jeder dieser Begriffe nur einer Religion angehöre. Vielmehr gehört jede dieser Bestimmungen allen drei Religionen an: wo Einer das Wesen ist, da ist auch Notwendigkeit, aber nur an sich, nicht in seiner Bestimmung; ebenso bestimmt sich der Eine nach Zwecken, da er weise ist. Die Notwendigkeit ist auch Eine, und auch die Zweckmäßigkeit ist hier vorhanden, nur fällt sie außerhalb der Notwendigkeit. Ist die Zweckmäßigkeit die

Grundbestimmung, so ist damit auch die Macht für die Zwecke vorhanden, und der Zweck selbst ist das Fatum. Der Unterschied ist nur, welche von diesen Bestimmungen des Objekts, welches dieser Momente als die Grundbestimmung des Wesens für jede Religion gilt, ob dies der Eine ist oder die Notwendigkeit oder die Macht mit ihren Zwecken.

»[1]) Dieses [haben wir] schon gesehen; [es] bedarf keiner weitläufigen Erörterung. *αα*) [Zuerst haben wir hier das] Wesen, aber als Macht, subjektive Einheit mit sich, Einer, und dann *ββ*) in sich selbst schlechthin bestimmt, nicht unmittelbare Bestimmung. [Es ist das,] was Macht [genannt worden ist,] aber ihr Begriff so gesetzt als an und für sich bestimmt überhaupt: Notwendigkeit.

Es fallen in diese Sphäre diese zwei Hauptbestimmungen:

α) Der Fortgang vom Sein zum Wesen ist bemerkt worden. [Das Erste ist das] *αα*) Wesen; [es bestimmt sich weiter als] *ββ*) in sich reflektiertes *Ens*, Ding, Individuum, allgemeines *Ens* als der Eine.

[Hieraus ergibt sich der] Sinn des Satzes: Gott ist Einer. [Bisher hatten wir] das Eine, *τὸ ἕν*, dasselbe, [das] von dem mannigfaltigen bestimmten, endlichen Sein [gilt], das Sein [überhaupt], das Eine. So [ist es] Abstraktion von dem vielen Endlichen; aber eben diese Negation [ist die] Bestimmung des Seins selbst; [es bestimmt sich als] *β*) Wesen, Verhältnis.

[So fassen wir den] Sinn [des Satzes]: Gott ist Einer. Einer ist Bestimmung des Wesens. Dann [aber hat der Satz] nicht [den] Sinn, [ist] Beweis nicht vom Dasein Gottes, als [vielmehr] von der Bestimmung, daß Einer [das Wesen ist]. Nicht [das] Sein Gottes [wird ausgesagt], weil „Einer" Form, nicht Inhalt, Substrat [bedeutet] als solcher. „Gott ist nur Einer", ist ganz [etwas] anderes als: „Gott ist." Einer [ist die] Bestimmung jenes schon Allgemeinen [, die es] vom Allgemeinen zum Einzelnen [weiterbestimmt, während] in „Gott ist" [der Schritt] vom Einzelnen, und zwar [vom] endlichen [Einzelnen] zum Allgemeinen [getan worden war].

Schon bemerkt [worden ist, daß hier ein] großer Fortgang [vorhanden ist. Das] Reich, [den] Boden der intellektuellen Welt, betritt das Selbstbewußtsein, [freilich] aber auch nur

---

[1]) Mskr.: *α*) Metaphysischer Begriff.

[den] Boden. [Die] Erkenntnis der Einheit Gottes [ist] von unendlicher Wichtigkeit. [Gott ist] nicht als das Eine, τὸ ἕν [bestimmt], denn das Eine ist das Abstrakte, nicht als [das] in sich reflektierte Unendliche, sondern [als] das Maßlose, Unmächtige. In dem Einen [(masc.)] nur erst ist nicht die unmächtige Allgemeinheit, sondern ebenso die Einzelheit: die Allgemeinheit als Seite der Realität, als der andern Seite der Idee, die Allgemeinheit als das Aufgehobensein des unmittelbaren Seins.«

Die Reflexion faßt nun die Bestimmung der Einheit Gottes auf und sucht dieselbe zu beweisen. Dies gibt aber nicht die Form eines Beweises vom Dasein Gottes. Eines wird unterschieden vom Substrate, und das Interesse ist nur, die Bestimmung des Eines-Seins aufzuzeigen. Die Reflexion fällt darauf, weil Eins überhaupt die Reflexion in sich ist.

»Gott ist nur Einer; diese Bestimmung geht zunächst nur gegen die Vielen überhaupt und insofern auch gegen die andern Formen, die wir als die konkretern betrachten, [die] allerdings in sich, in Begriffsbestimmung konkretern, aber diese selbst [ist] noch abstrakt als Notwendigkeit, nur Sollen dieses an und für sich Bestimmtseins. Weil [sie] nur Sollen [ist, so ist doch] Vielheit; dieses [nur Sollen], Einer zu sein, i s t es nicht, so wie dieser Eine nur soll der in sich Konkrete sein [und es nicht ist]. Der Eine [ist so] nicht in sich bestimmt; die Notwendigkeit [aber], d a s Eine, nicht der Eine, [ist] wohlgestaltet.

Es ist nur ein Gott, und der ist ein eifriger Gott, will keinen andern neben sich haben. [Das ist ein] großer Satz der jüdischen, überhaupt arabischen Religion des westlichen Morgenlandes und Afrikas. Ganz verschiedene Naturen und Welten [sind] diese zwei Teile des Morgenlandes, [das östliche und westliche].

Die Entwicklung der Notwendigkeit dieser Bestimmung, der Erhebung zu diesem einen Subjekt, [daß Gott] als Einer [bestimmt ist, oder der] Beweis, daß nur ein Gott ist, — wie ist dieser zu führen?

[Zuerst haben wir] das Eine und Viele (Plato und [die] Neuplatoniker) —, [ein] abstrakter Gegensatz ohne die Bestimmung als Einer[1]).

[1]) Am Rande: Gott Voraussetzung.

[Es sind] zwei Verhältnisse des Vielen: α) Einer gegen Viele als Entgegengesetzte, sich Berührende, in Konflikt [Stehende]. Unmittelbar erscheint hier der Widerspruch selbst, der seine Auflösung in der absoluten Einheit hat, — Kämpfe der Götter, [der] Elemente usf. Zwar scheint bei Vorstellung endlicher Dinge nicht diese endliche Selbständigkeit ihre Wahrheit; [die] Vorstellung [will die] selbständige, abstrakte Grundlage gelten lassen, die nur ihre Oberfläche hinausschickt in den Konflikt und sich dahinter hält, wie K r a f t. Es sind indertat verschiedene Kräfte; aber Kraft [ist] Bestimmtheit nur in Form des Insichseins. [Sie sind als] Subjekte, unendliche Form für sich, das unendliche Fürsichsein, [aber] nicht an sich. Was sie sind, Inhalt, Macht [sind sie] nur im Gegensatz. [Denn das] Reflektiertsein in sich [ist] nur das Inhaltsleere, Selbständigkeit der Form nach, Endlichkeit dem Inhalte nach (viele Differente). Dieser [Inhalt] erliegt derselben Dialektik, der das endliche Sein unterliegt: gegen [die] Voraussetzung der absoluten Macht, der allgemeinen Negativität alles Seienden — gegen diese verschwindet diese Vielheit solcher formalen Selbständigen unmittelbar.

β) Viele, als nur Verschiedene, sich nicht Berührende [gefaßt], so [gibt es eine] Vielheit der Welten. [Sie] kommen nicht in Konflikt; also [ist] kein Widerspruch [da], keine Erscheinung desselben. [Die] Vorstellung [hält] hartnäckiger daran [fest]; dies könne man nicht so leicht widerlegen, weil in der Voraussetzung kein Widerspruch liege. Schon an und für sich [ist solche Wendung] lahm, man k ö n n e es sich vorstellen. [Es gibt] viele bloße leere Möglichkeit[en] des Vorstellens, — eben [als] Verschiedenheit, d. h. abstrakte, außereinanderfallende Beziehung des Unterschiedenen auf sich.

[Es handelt sich um] Notwendigkeit, [um die] Frage, worin [die] Verschiedenheit [ihren Grund hat]. [Ist von den Verschiedenen] so mächtig einer als der andere, so [ist] keine Verschiedenheit. [Aber es ist eine] gleich leere Vorstellung: der eine mächtiger als der andere. [Ist hier wohl] bestimmte Verschiedenheit, so mangelt für unsere Reflexion dem einen, was dem andern [angehört]; n u r für unsere Reflexion [ist] auch [der] Stein nicht so vollkommen als [die] Pflanze für unsere Reflexion. Dem Steine selbst mangelt nichts für ihn

selbst; er fühlt, weiß von keinem Mangel, — eben jene Verschiedenheit ist eine Vorstellung unserer Reflexion[1]).

γ) So [richtet sich der] Beweis gegen [die] Voraussetzung. Aber Bestimmung fällt mit Voraussetzung zusammen. Mächtiges Wesen, absolute Macht ist nur Einer. [Der] Mangel in jenen Beweisen [ist die] Stellung einer Voraussetzung als Bestimmung [Zweier,] die nur verglichen werden.

2. Die Gottesbeweise.

a) Der kosmologische Beweis.

Als Beweis vom Dasein Gottes [ist dies der Beweis] *de contingentia mundi*, d. h. [der Ausgangspunkt ist] äußerliche, endliche Notwendigkeit. Vom zufälligen Sein [wird geschlossen auf] absolut notwendiges, — kosmologischer Beweis. Endliches ist zufällig, hat nicht seinen Grund in sich selbst, [ist durch] Zufall. [Das] Fortgehen an endlichen Ursachen [zwingt zum] Abbrechen dieser Reihe, d. h. des Endlichen als solchen. [Es ist] dasselbe, was wir vorhin gesehen [haben]. Das Endliche [als solches und] anderes Endliches ist dasselbe. Weil [das Wesen] negativ, das Negative des Endlichen, [d. h.] das Unendliche und bestimmter als absolut notwendig, d. h. nicht durch anderes [ist, so ist] nicht äußerliche Notwendigkeit vorhanden. Gegen diese ist der Beweis gerichtet.

Unendlicher Progreß, — [diese Bestimmung] gehört den endlichen Wissenschaften an. Abbrechen desselben, Transzendieren zum Unendlichen liegt im Endlichen selbst, als welches das Negative seiner selbst ist. Dies Unendliche [ist] allgemein; der unendliche Progreß [dagegen] ist nicht Setzen der Negativität des Endlichen, sondern das Endliche selbst oder nur das abstrakte Negative. Darum [erscheint in ihm] immer wieder das positive Endliche.

Voraussetzung [für den kosmologischen Beweis ist] zufälliges Sein, d. h. nicht [ein Sein], das ebensogut so als so sein kann, — epikureischer Zufall —, sondern das einen Grund

---

[1]) Mskr. fährt fort: So Reflexionsunterschiede an realer Bestimmung — in der Verschiedenheit — ebenso gegen Voraussetzung —

[2]) Mskr.: negativ,

haben soll, d. h. schlechthin bedingt durch anderes ist, seinen Grund nicht in ihm selbst [sondern in dem Andern] hat; aber das Andere [hat seinen Grund] ebenso in anderm. Das Andere [dagegen], was seinen Grund in sich selbst hat und Grund von anderm ist, ([von] bestimmter Endlichkeit seiner), dies ist ein notwendiges Allgemeines, gedacht, Denken, und das Sein.

Das Schiefe [dieses Beweises bringt] nur die Form der Reflexion, wie früher bemerkt. Schließen von einem Sein auf ein anderes Sein, so daß beide gleichermaßen Sein wären, [das wäre] ein äußerlicher, subjektiver Fortgang in unserer Reflexion von einem Sein zu einem andern. Sondern [gerade] insofern subjektiver Fortgang [ist], heben wir vielmehr unsere Bestimmung, die wir dem Zufälligen geben, zu sein, auf, nehmen diese unsere erste Ansicht der oberflächlichen Wahrnehmung zurück und haben nicht zweierlei Sein mehr vor uns, sondern einen Schein und dessen wahrhaftes und an und für sich notwendiges Sein. Sonst erscheint dies zweite Sein allerdings als bedingt durch das erste, im Widerspruch mit dem Inhalt selbst. Das ist notwendig. [Es wird also zuerst unterschieden:] α) Ursache, Grund und anderes, das Begründete, Wirkung und Gesetztes, [dann zeigt sich] aber β) nur ein Notwendiges; d. h. diese Unterscheidung, dies Verhältnis [ist] ebenso aufgehoben.

[Die Rede ist hier von der] Notwendigkeit in der Welt, nicht der Welt; d. h. nicht die Welt als solche ist notwendig, sondern die Notwendigkeit ist nicht sie selbst, sie nur das Ideelle. Die Notwendigkeit ist an und für sich, nicht ein anderes Sein, darum weil der Welt die Wirklichkeit nicht zukommt.

Kant [hat] vornehmlich in diesem Beweise „ein Nest dialektischer Spitzfindigkeiten" aufgedeckt und über ihn triumphiert.

[Seine Kritik geht aus von] zwei Seiten: α) es gehe nur in der Sinnenwelt an, von einem Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, nicht im transzendenten Intelligibeln. [Das ist] richtig, [sofern die Ursache] als endliche Ursache [gefaßt und] vom Sein auf anderes Sein, eben dies endliche [geschlossen wird]. Aber [die] unendliche Ursache ist nicht in der Erscheinung.

β) [Der Schluß ergebe] nur [ein] notwendiges Wesen, noch gar nicht das allerrealste, und darum sei es zu tun, dies sei der Begriff von Gott. [Nun ist] „allerrealstes Wesen" die alte metaphysische Bestimmung, um die es eben nicht sehr zu tun sein kann. [Aber der Einwand ist] allerdings richtig; Gott hat hier keine weitere Bestimmung als die der Notwendigkeit oder des notwendigen Wesens. Früher [haben wir] schon angegeben, [daß es] verschiedene Beweise vom Dasein Gottes [gibt, die] nichts anderes als die Beziehungen auf die verschiedenen Bestimmungen Gottes [bedeuten] und Ausdruck, Inhalt dieser verschiedenen Bestimmungen [sind].

[Man kann die] Reflexion [anstellen] über den Unterschied [der Sätze]: Gott ist Einer, und: Gott ist das notwendige Wesen. Die Notwendigkeit, [die] hier dieser Prozeß selbst, Werden [ist], ist an sich Reflexion in sich, Subjektivität; aber [sie ist] nicht als diese Reflexion in sich, [nicht als] Subjektivität gesetzt, [sie ist] nicht freie Notwendigkeit. [So ist hier Bewußtsein] einer Subjektivität, Reflexion in sich, Bestimmung der Freiheit, aber ohne innern Inhalt, Bestimmung, Zweck, — [eine] notwendige Bestimmung, aber ohne Freiheit. Notwendigkeit ist Übergehen, noch nicht sich für sich Erhalten im Übergehen, nicht Freiheit.«

Was nun den Begriff des Einen betrifft, so muß bemerkt werden, daß wir es hier nicht mit dem Grundsatze zu tun haben: Gott ist nur einer. So ist der Eine nur ein Prädikat von Gott, nur eine seiner Bestimmungen; wir haben das Subjekt „Gott" und das Prädikat „der Eine", er kann aber auch noch andere Prädikate haben, und es ist nur zu zeigen, daß er auch jenes Prädikat hat, — dies hat keine Schwierigkeit. Wenn Gott „nur einer" sein soll, so ist das nicht schwer zu beweisen; es ist eine logische Sache, die sich nur um den Begriff „Eines und Viele" dreht. Es ist ein alter Satz, den wir schon bei den Griechen finden, und wenn gesagt werden muß: „wenn eins ist, so ist auch das Viele", so ist in Wahrheit doch das Eine das Mächtige über die Vielen, das sich Erhaltende. Ein Beweis, daß nur ein Gott sei, gehört also nicht hieher; denn ein solches Verfahren ist der philosophischen Form nicht angemessen. Prädikate von Gott zu beweisen ist nicht Sache des Begriffs; auf diese Weise wird Gott nicht philosophisch erkannt. Dies ist indessen auch nicht der Sinn des Begriffs des Einen; der wahre Sinn ist nicht,

daß Gott einer, sondern daß der Eine Gott ist, so daß die Bestimmung „der Eine" dies Wesen erschöpft, nicht ein Prädikat ist[1]). So ist es eine Bestimmung, die das Wesen erfüllt in dem Sinne der absoluten Macht, als Subjektivität, als in sich reflektiert.

Was die Form beträfe, diesen Begriff als Vermittlung darzustellen, worin er als ein Beweis vom Dasein Gottes erschiene, so ist er dazu eigentlich nicht geeignet; denn das, wovon wir ausgehen, um zur Bestimmung des Einen zu kommen, ist das Unendliche, die absolute Macht, die absolute Negativität. Der Eine ist nur die Bestimmung, daß dies die in sich reflektierte Subjektivität ist, welche hinzukommt, die Bestimmung, daß es das schlechthin für sich Seiende ist, in dem alles Sinnliche aufgehoben ist. Die Bewegung geht sozusagen nur innerhalb des Ansichseins am Unendlichen vor; es ist also nicht die Vermittlung in der Gestalt, wie wir sie hier zu betrachten haben. Wir können zwar sagen, es sei ein Fortgang vom Unendlichen zur in sich bestimmten Subjektivität; aber der Anfang ist das Unendliche, dies Unendliche aber ist ein Gedanke, die absolute Negativität. Wenn wir die Vermittlung näher betrachten wollten, so gingen wir von diesem Gedanken aus, und es wäre als Gedanke gefaßt der Begriff an und für sich, von dem wir ausgingen zum Andern. Aber hier ist es nicht, daß wir vom Begriff anzufangen haben, denn diese Form des Anfangs gibt einen andern Beweis vom Dasein Gottes, der der christlichen Religion angehört und nicht diesen Religionen. Der Eine ist noch nicht als Begriff gesetzt, noch nicht als Begriff für uns; das Wahrhafte, in sich konkret Gesetzte wie in der christlichen Religion ist hier noch nicht vorhanden.

Die zweite Bestimmung ist die der Notwendigkeit. Notwendigkeit ist das, was selbst als Vermittlung gesetzt ist; deshalb ist hier eine Vermittlung für das Selbstbewußtsein. Die Notwendigkeit ist Bewegung, Prozeß an sich, daß das Zufällige der Dinge, der Welt als zufällig bestimmt ist und dies sich an ihm selbst zur Notwendigkeit aufhebt. Indem in einer Religion das absolute Wesen als Notwendigkeit angeschaut, gewußt, ver-

[1]) Hotho: Gott selbst ist diese Bewegung des Subjekts von sich aus zu sich zurück, die Selbstbestimmung seiner als des Einen, so daß Subjekt und Prädikat dasselbe sind, die Bewegung ineinander ist und nichts dazwischen liegen bleibt.

ehrt wird, so ist hier das Prinzip der Notwendigkeit, derselbe Prozeß vorhanden, der die Notwendigkeit ausmacht. Es könnte scheinen, als ob wir diesen Übergang schon beim Fortgange des Endlichen zum Unendlichen gesehen hätten. Die Wahrheit des Endlichen war das Unendliche, das Aufheben des Endlichen an ihm selbst zum Unendlichen: so geht dann auch das Zufällige zurück in die Notwendigkeit. Ob wir die Bestimmung des Fortgangs des Endlichen zum Unendlichen oder des Zufälligen zur Notwendigkeit haben, dieser Unterschied scheint kein wesentlicher zu sein. In der Tat haben beide dieselbe Grundbestimmung, aber hier ist der Inhalt konkreter als der der früheren Form des Prozesses.

Der Unterschied ist folgender: Wenn wir vom Endlichen anfangen, so heißen die Dinge so, aber der erste Anfang ist der, daß das Endliche ist, daß es gilt, daß es als seiend ist, oder wir nehmen es zuerst in positiver, affirmativer Form. Zwar liegt sein Ende in ihm, aber es hat unmittelbares Sein. „Zufällig" ist schon konkreter; das Zufällige kann sein oder auch nicht sein. Das Zufällige ist das Wirkliche, das ebensogut auch Möglichkeit ist, dessen Sein den Wert des Nichtseins hat. Am Zufälligen ist so die Negation seiner selbst gesetzt; es ist so ein Übergang vom Sein in Nichts. Es ist in sich negativ wie das Unendliche; aber da es auch Nichtsein ist, so ist es der Übergang auch vom Nichtsein ins Sein. Die Bestimmung der Zufälligkeit ist also viel reicher, konkreter als die des Endlichen. Die Wahrheit der zufälligen Existenz ist die Notwendigkeit; dies ist ein Dasein, vermittelt durch sein Nichtsein mit sich selbst. Wirklichkeit ist solches Dasein, bei dem der Prozeß innerhalb seiner selbst eingeschlossen ist, das durch sich selbst mit sich zusammengeht.

Bei der Notwendigkeit ist eine innere und eine äußere zu unterscheiden. Die äußere Notwendigkeit ist eigentlich zufällige Notwendigkeit. Wenn eine Wirkung von Ursachen abhängig ist, so ist sie notwendig; wenn diese oder jene Umstände konkurrieren, so muß dies oder das herauskommen. Die Umstände, die dies veranlassen, sind so unmittelbar, und da auf diesem Standpunkt unmittelbares Sein nur den Wert der Möglichkeit hat, so sind die Umstände solche, die sein können oder die auch nicht sein können, so ist die Notwendigkeit relativ, verhält sich so zu den Umständen, die den Anfang machen, die so unmittel-

bar und zufällig sind. Dies ist die äußere Notwendigkeit, die nicht mehr Wert hat als die Zufälligkeit. Man kann so äußere Notwendigkeit beweisen, so daß dies oder jenes notwendig ist, aber die Umstände sind immer zufällig, können sein und auch nicht. Ein Ziegel fällt vom Dach und erschlägt einen Menschen. Das Herunterfallen, das Zusammentreffen kann sein und auch nicht, ist zufällig. In dieser äußern Notwendigkeit ist nur das Resultat notwendig, die Umstände sind zufällig. Diese, die bedingenden Ursachen und das Resultat sind deshalb verschieden. Das eine ist bestimmt als zufällig, das andre als notwendig, — dies ist der Unterschied abstrakt. Aber es ist auch ein konkreter Unterschied: es kommt etwas anderes heraus, als gesetzt war. Da die Formen verschieden sind, so ist auch der Inhalt beider Seiten verschieden. Der Ziegel fällt zufällig; der erschlagene Mensch, dies konkrete, reiche Subjekt, sein Tod und das Herunterfallen des Steins sind ganz heterogen, vollkommen verschiedenen Inhalts. Es kommt etwas ganz anderes als Resultat heraus, als was gesetzt ist. Wenn man so die Lebendigkeit, Menschen, Tiere, Pflanzen nach den Bedingungen der äußeren Notwendigkeit betrachtet, als Resultat der Erde, der Wärme, des Lichts, der Luft, der Feuchtigkeit usf., als Erzeugnis dieser Umstände, so ist dies nach dem Verhältnis der äußern Notwendigkeit gesprochen. Sie ist wohl zu unterscheiden von der wahrhaften, innern Notwendigkeit.

Die innere Notwendigkeit ist dagegen dies, daß alles, was als Umstände, Ursache, Veranlassung, Gelegenheit vorausgesetzt ist, unterschieden wird; dies alles aber und das Resultat gehört einem an, der Notwendigkeit, macht eine Einheit zusammen aus. Was in dieser Notwendigkeit geschieht, ist so, daß nicht aus Voraussetzungen etwas anderes resultiert, sondern der Prozeß ist so, daß, was vorausgesetzt ist, auch im Resultat hervorkommt, mit sich selbst zusammengeht, sich selbst findet, oder daß diese beiden Momente, das unmittelbare Dasein und das Gesetztwerden, als ein Moment gesetzt sind. In der äußern Notwendigkeit ist Zufälligkeit wesentlich oder unmittelbares Dasein; das Andere hat dagegen die Bestimmung eines Gesetztseins. Das, was ist, ist nicht als Gesetztes; es ist das Unmittelbare, die Bedingungen, die Umstände, die sind. Die Wirkung ist das Gesetzte, die Ursache das Ursprüngliche. In der wahrhaften Notwendigkeit ist dies eine Einheit; die Umstände sind, sie sind

aber auch durch die Einheit gesetzt. Sie sind in der Tat zufällig an ihnen selbst, daß sie sich aufheben. Die Negation ihres Seins ist die Einheit der Notwendigkeit, die Einheit ihres Prozesses, so daß ihr Sein an sich negiertes Sein ist. Das Resultat ist dann ebenso nicht nur ein durch seine Umstände Gesetztes, sondern ist diese Umstände selbst, so daß ihm das Moment der Unmittelbarkeit gleichfalls nicht abgeht. Die Notwendigkeit ist also dies, das Voraussetzen der Bedingungen. Sie sind selbst durch die Einheit gesetzt; das Resultat ist auch ein Gesetztes, und zwar durch die Reflexion, den Prozeß, durch die Reflexion der Einheit in sich selbst, — das ist dann das Sein des Resultats. So geht in der Notwendigkeit das, was geschieht, nur mit sich selbst zusammen. Die Einheit wirft sich hinaus, zerstreut sich in Umständen, die zufällig zu sein scheinen; sie wirft ihre Bedingungen selbst hinaus als unverdächtig, als gleichgültige Steine, die unmittelbar erscheinen, keinen Verdacht erregen. Das Zweite aber ist, daß sie gesetzt sind und so gebrochen in sich selbst; die Manifestation hievon ist ihr sich Aufheben, das Hervorgehen des Resultats, das aber nur ein Anderes scheint gegen ihre zerstreute Existenz. Der Inhalt aber ist der eine; das, was sie an sich sind, ist ebenso das Resultat, nur die Art und Weise der Erscheinung ist verändert. Das Resultat ist die Sammlung dessen, was die Umstände enthalten, und dessen Manifestation als Gestalt; unorganische Natur und subjektive Gestalt ist dann das Resultat. Das Leben ist es, das sich so seine Bedingungen, Regungen hinauswirft; da sehen sie nicht aus wie Leben, sondern das Innere, das Ansich erscheint erst im Resultat. Notwendigkeit ist also der Prozeß, daß das Resultat und die Voraussetzung nur der Form nach unterschieden sind.

Wenn wir nun diese Form danach betrachten, wie die Notwendigkeit die Gestalt von Beweisen des Daseins Gottes erhalten hat, so sehen wir, daß der Begriff ein wahrhafter ist. Die Notwendigkeit ist die Wahrheit der zufälligen Welt. Die nähern Entwicklungen gehören der Logik an. Der Begriff Gottes ist dieser: Gott, das Absolute, ist die absolute Notwendigkeit. Es ist dies ein notwendiger, wesentlicher Standpunkt, noch nicht der höchste, wahrhafte, aber ein notwendiger, ein solcher, aus dem das Höhere hervorgeht, ein solcher, der selbst eine Bedingung des höhern Begriffes ist. Also das Absolute ist die Notwendigkeit. Der Begriff der absoluten Notwendigkeit entspricht noch nicht der

Idee, die wir von Gott haben müssen, die aber nicht als Vorstellung vorauszusetzen ist. Der höhere Begriff hat sich selbst zu begreifen. Dies ist ein Mangel bei diesem Beweise für das Dasein Gottes.

Was nun die Form anbetrifft in bezug auf die absolute Notwendigkeit, so ist es der bekannte kosmologische Beweis[1]) und heißt einfach so: die zufälligen Dinge setzen eine absolute, notwendige Ursache voraus. Nun gibt es zufällige Dinge, — ich, die Welt, bin — also ist eine absolut notwendige Ursache. Das Mangelhafte, das in diesem Beweise liegt, ist überhaupt schon genannt worden. Der Obersatz heißt: „die zufälligen Dinge setzen ein an und für sich Notwendiges, eine absolut notwendige Ursache voraus." Dieser Satz ist allgemein ganz richtig und drückt den Zusammenhang von „zufällig" und „notwendig" aus; um sonstige Mängel an diesem Satze zu entfernen, braucht man nicht zu sagen: „die zufälligen Dinge setzen notwendige Ursachen voraus", sondern kann sagen, daß dies ein Verhältnis endlicher Dinge ist, die also das absolut Notwendige voraussetzen. Der Satz enthält dann näher einen Widerspruch gegen die äußere Notwendigkeit. Die zufälligen Dinge haben Ursachen, sind notwendig; das aber, wodurch sie so sind, kann selber nur zufällig sein: so wird man von den Bedingungen, wodurch sie notwendig sind, weitergeschickt zu zufälligen Dingen in unendlicher Progression. Dies schneidet der Satz ab und hat so vollkommen recht. Ein nur zufällig Notwendiges wäre keine Notwendigkeit überhaupt; die reale Notwendigkeit ist diesem Satz entgegengesetzt. Ebenso ist der Zusammenhang richtig: die zufälligen Dinge setzen absolute Notwendigkeit voraus. Aber die Art des Zusammenhangs ist unvollständig; die Verbindung ist ausgedrückt als voraussetzend, erfordernd. Dies ist ein Zusammenhang der unbefangenen Reflexion; er enthält näher dies, daß die zufälligen Dinge so auf eine Seite gestellt werden und die Notwendigkeit auf die andere, daß sie vorgestellt werden auf diese Weise, daß der Verstand sie trennt, daß übergegangen wird von einem zum andern, beide Seiten fest gegeneinander sind. Dies spricht sich im Unter- und Schlußsatz noch deutlicher aus: „Nun gibt es zufällige

[1]) Hotho: Dieser tritt hervor, weil überhaupt das Dasein, die für sich zufällige Wirklichkeit, ein Moment selber des Wesens Gottes ist.

Dinge, folglich ist eine absolut notwendige Ursache.“ Indem der Zusammenhang so gemacht wird, daß ein Seiendes das andere bedingt, so liegt darin, als ob die zufälligen Dinge die absolute Notwendigkeit bedingten, als ob sie die Bedingung derselben wären: eines bedingt das andere, und so erscheint die Notwendigkeit als vorausgesetzt, bedingt von den zufälligen Dingen. Die absolute Notwendigkeit wird dadurch in Abhängigkeit gesetzt, so daß die zufälligen Dinge außerhalb ihrer bleiben. Das ist also das Schiefe, und im Untersatze „nun sind zufällige Dinge“ kommt dieses Schiefe heraus.

Der wahrhafte Zusammenhang ist der: die zufälligen Dinge sind; aber ihr Sein hat nur den Wert der Möglichkeit: sie sind und sie fallen, sind selbst nur vorausgesetzt durch den Prozeß der Einheit. Ihr erstes Moment ist das Gesetztwerden mit dem Scheine des unmittelbaren Daseins, das zweite ist, daß diese nur Gesetzten negiert, diese an sich Negativen als negativ, also wesentlich als Erscheinung gesetzt werden. Im Prozesse sind sie wesentliche Momente, und insofern kann man sagen, daß sie wesentliche Bedingung der absoluten Notwendigkeit sind. In der endlichen Welt fängt man wohl von solchen Unmittelbaren an; in der wahrhaften ist die äußere Notwendigkeit nur diese Erscheinung, und das Unmittelbare ist nur Gesetztes. — Es ist das Mangelhafte an dieser Art der Vermittlung durch zufällige Dinge, daß sie vorgestellt werden als Seiende und nicht als Momente des Prozesses. Der Inhalt aber ist der wahrhafte, daß das Absolute erkannt werden muß als die absolute Notwendigkeit.

Das Dritte in betreff der absoluten Notwendigkeit ist, daß sie an sich die Freiheit enthält; denn eben sie ist das Zusammengehen ihrer mit sich selbst. Sie ist schlechthin für sich, hängt nicht von anderm ab. Ihr Wirken ist das freie, nur das Zusammengehen mit sich selbst in dem Scheine dieser Gleichgültigkeit, ihr Prozeß nur der des Sichselberfindens: dies aber ist die Freiheit. An sich ist die Notwendigkeit frei; nur der Schein macht den Unterschied aus. — Wir sehen dies bei der Strafe. Die Strafe kommt als Übel an den Menschen, als Gewalt, die an ihm geschieht, als fremde Macht, in der er sich selbst nicht findet, als äußere Notwendigkeit, als ein Äußeres, das sich an ihn macht, und es kommt ein anderes heraus, als das er getan hat. Seiner Handlung folgt die Strafe; diese aber ist ein anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Mensch die Strafe

als das Gesetz, so ist sie die Folge seines eigenen Willens, ist Macht und liegt in seiner eignen Handlung; seine Handlung ist die eines Vernünftigen, und es ist die Vernünftigkeit seines Handelns, die an ihn kommt mit dem Scheine eines andern. Er leidet keine Gewalt, er trägt seine eigne Tat, fühlt sich frei darin; sein Eignes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in seiner eignen Tat.

Die Notwendigkeit enthält so an sich die Freiheit. Dies ist ein wesentlicher Umstand. Sie ist nur formelle, subjektive Freiheit: darin liegt, daß die Notwendigkeit noch keinen Inhalt in sich hat.

Indem die Notwendigkeit das einfache Zusammengehen mit ihr selber ist, so ist sie die Freiheit. Wir verlangen bei ihr Bewegung, Umstände usf. Dies ist die Seite der Vermittlung; aber indem wir sagen: „dies ist notwendig", so ist dies eine Einheit. Was notwendig ist, das ist: das ist der einfache Ausdruck, das Resultat, in das der Prozeß zusammengegangen ist. Es ist die einfache Beziehung auf sich selbst, das Sichselberfinden. Die Notwendigkeit ist das Freieste; sie ist durch nichts bestimmt, beschränkt; alle Vermittlungen sind darin wieder aufgehoben. Die Notwendigkeit ist die Vermittlung, die sich selber aufgibt; sie ist an sich die Freiheit. Die Gesinnung, der Notwendigkeit zu gehorchen, wie sie bei den Griechen war und bei den Mohammedanern noch ist, hält in sich in der Gesinnung des Subjekts die Gesinnung der Freiheit, obgleich es nicht so scheint; aber es ist nur formelle Freiheit, — späterhin wird dies näher betrachtet werden.

Was uns angeht, die wir mit dem Begriffe zu tun haben, so ist die Notwendigkeit die Freiheit an sich oder die formelle Freiheit. Vor ihr gilt nichts, sie hat keinen Inhalt; aller Inhalt, alles Feste verschwindet vor ihr, und eben darin, daß kein Inhalt ist, liegt der Mangel, das Formelle der Bestimmung. Die Notwendigkeit nach ihrem höhern Begriff, die reale Notwendigkeit ist dann eben die Freiheit als solche, der Begriff als solcher, oder näher bestimmt, der Z w e c k. Die Notwendigkeit nämlich ist inhaltslos, oder es ist der Unterschied nicht gesetzt, der in ihr enthalten ist; sie ist der Prozeß, den wir gesehen haben. Der bloße Prozeß ist das Werden, das Unterschiedenheiten enthalten soll; aber diese sind noch nicht gesetzt, und was also in ihm enthalten ist, ist zwar der Unterschied, aber der noch nicht gesetzt ist. Sie ist das mit sich Zusammengehen nur durch

Vermittlung, — damit ist Unterschiedenheit überhaupt gesetzt. Sie ist zunächst noch abstrakte Selbstbestimmung; sie soll aber Bestimmtheit, Besonderung überhaupt sein. Diese Bestimmtheit im Zusammengehen mit sich ist dadurch gesetzt als aushaltend gegen das Übergehen im Prozeß, ist sich selbst erhaltend in der Notwendigkeit. Es ist Bestimmtheit zu setzen: diese ist dann das, was mit sich zusammengeht; es ist der Inhalt, der sich erhält. Dieses Zusammengehen, so bestimmt als Inhalt, der sich erhält, ist Zweck.

Es sind bei dieser Bestimmtheit in dem Prozeß des Zusammengehens zwei Formen der Bestimmtheit zu bemerken: erstens die Form des Inhaltes als sich erhaltend, die durch diesen Prozeß hindurchgeht, ohne sich zu verändern, im Übergehen sich selbst gleich bleibt, und zweitens die Bestimmtheit der Form. Diese hat hier die nähere Gestalt des Unterschiedes von Subjekt und Objekt. Der Inhalt ist zunächst Subjektivität, und der Prozeß ist, daß er sich in der Form der Objektivität realisiert. Dieser realisierte Zweck ist ebensowohl Zweck; der Inhalt bleibt, was er war, ist aber zugleich auch objektiv.

b) Der physikotheologische Beweis.

Damit sind wir zur Zweckmäßigkeit gekommen. Im Zwecke beginnt das Dasein des Begriffs überhaupt, das Freie existierend als Freies: es ist das bei sich selbst Seiende, zu sich selbst Kommende, das sich Erhaltende, näher das Subjekt. Das Subjekt bestimmt sich in sich; es ist einerseits Inhalt und ist in dieser seiner Bestimmung zugleich frei darin, ist bei sich selbst, ist frei von dem Inhalt; es gilt nur, insofern es ihn gelten lassen will. Das ist der Begriff überhaupt.

Das Zweite ist, daß das Subjekt dann auch den Begriff realisiert. Die Bestimmtheit ist zunächst die einfache, innerhalb des Begriffs gehaltene Besonderheit in der Form des Beisichseins, in sich zu sein seiend. Diese Subjektivität ist so Totalität, aber auch zugleich einseitig nur subjektiv, nur ein Moment der ganzen Form. Diese Form ist einseitige Form der abstrakten Reflexion, und das Subjekt ist die Totalität des Beisichselbstseins. Dies ist die Bestimmung, daß der Inhalt nur in der Form der Gleichheit, des Zusammengehens mit sich selbst gesetzt ist. Diese Form des mit sich Zusammengehens ist einfache Form der Identität mit sich, und das Subjekt ist die Totalität des Beisich-

selbstseins. Für das Subjekt ist die Bestimmung, einen Zweck zu haben, der Totalität zuwider, und das Subjekt will daher diese Form aufheben und den Zweck realisieren. Aber der realisierte Zweck ist dem Subjekt angehörig bleibend; es hat zugleich sich selbst darin. Sich hat es objektiviert, hat sich aus der Einfachheit entlassen, hat sich aber in der Mannigfaltigkeit erhalten. Dies ist die Bestimmung der Zweckmäßigkeit.

Das Zweite ist, daß die Welt nun überhaupt als zweckmäßig zu betrachten ist, oder die teleologische Betrachtung der Welt. Wir haben vorhin die Bestimmung gehabt, daß die Dinge zufällig sind; die höhere Bestimmung ist diese teleologische Betrachtung der Welt, die Zweckmäßigkeit der Welt. Daß die Dinge als zufällig zu betrachten sind, das gibt man leicht zu; aber man kann anstehen, ob man weiter fortgehen soll, sie als zweckmäßig zu betrachten, einige als Zwecke, gegen welche sich andere Dinge als Mittel verhalten, und es kann behauptet werden, es gebe keinen Zweck in der Welt, und was als Zweck erscheine, sei nur in äußern Umständen mechanisch hervorgebracht. Hier fängt nämlich feste Bestimmung an; der Zweck erhält sich im Prozeß, er fängt an und endet; er ist ein Festes, das nicht durch anderes bestimmt, das dem Prozeß entnommen ist, das seinen Grund im Subjekte hat. Der Gegensatz ist also der, ob man stehen bleiben soll bei dem Gesichtspunkte des Bestimmtseins der Dinge durch andere, d. h. bei ihrer Zufälligkeit, der äußern Notwendigkeit. Beides ist gleich; wir bemerkten schon früher, äußere Notwendigkeit ist dem Zwecke entgegen, ist das, was nicht durch sich selbst gesetzt, nicht fest ist, Gesetztsein durch anderes. Die Konkurrenz der Umstände ist das Erzeugende; es kommt etwas anderes heraus. Beim Zweck dagegen kommt nichts anderes heraus, als vorher vorhanden war; er ist das Bleibende, Treibende, Tätige, sich Realisierende; er gehört dem Subjekt an. Also diese beiden Betrachtungsweisen, die Betrachtung der äußern Notwendigkeit und der Begriff der Zweckmäßigkeit stehen gegeneinander.

Wir haben gesehen, daß die äußere Notwendigkeit zurückgeht in die absolute Notwendigkeit, die ihre Wahrheit ist. Diese aber ist an sich Freiheit; wenn diese gesetzt wird, ist Bestimmtheit in ihr: diese Bestimmtheit erscheint als Zweckmäßigkeit. Der höhere, wahrhafte Begriff ist der Begriff der Zweckmäßigkeit überhaupt. Also muß man sagen, insofern Dinge für uns

sind im unmittelbaren, im reflektierten Bewußtsein, so sind sie als zweckmäßig, Zweck in sich habend zu bestimmen.

Die teleologische ist eine wesentliche Betrachtung. Aber sie hat zugleich einen Unterschied in sich, den von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, und die innere kann auch wieder ihrem Inhalte nach eine endliche sein, und so fällt sie dann wieder in das Verhältnis von äußerer Zweckmäßigkeit.

Wir betrachten erstens die äußere Zweckmäßigkeit. Es ist ein Zweck auf irgendeine Weise gesetzt; dieser Zweck soll realisiert werden. Insofern nun das Subjekt ein endliches ist mit seinen Zwecken, ein unmittelbares Dasein, so hat es außer sich die andere Bestimmung der Realisation. Es ist einerseits unmittelbar; so ist das Subjekt mit seinen Zwecken eine unmittelbare Existenz, und die Seite der Objektivierung ist zugleich als eine äußere vorhanden, d. h. die Realisation ist als Material gesetzt, was von außen gesetzt ist, um den Zweck zu realisieren. Es ist zwar nur Mittel gegen den Zweck: dieser ist das Sicherhaltende, Feste. Im Zweck ist das Selbständige für sich, das mit sich selbst zusammengegangen ist, das sich Erhaltende, das Feste; das Anderssein hingegen, die Seite der Realität, das Material ist gegen den festen Zweck ein Nichtselbständiges, Nichtfürsichseiendes und ist deswegen nur ein Mittel, das keine Seele in sich hat: der Zweck ist außer ihm, dem er durch die Tätigkeit des Subjekts erst eingebildet wird, das sich in dem Material realisiert. Die äußere Zweckmäßigkeit hat so unselbständige Objektivität außer ihm, gegen die das Subjekt mit seinen Zwecken das Feste ist. Das Material kann nicht Widerstand leisten, ist nur Mittel für den Zweck, der sich darin realisiert; der realisierte Zweck ist ebenso selbst an dem Materiellen nur die äußerliche Form; denn das Materielle ist ein unmittelbar, äußerlich Vorgefundenes, also ein Unselbständiges, aber doch auch ein Selbständiges. In der Verbindung bleiben also beide, Zweck und Mittel, einander äußerlich. Der Zweck ist nur die Form an diesem Material. Holz und Steine sind Mittel; der realisierte Zweck sind ebenso Holz und Steine, die aber eine gewisse Form bekommen haben. Das Material ist in dieser Verbindung dem Zwecke doch auch ein Äußeres.

Die innere Zweckmäßigkeit ist die, die ihre Mittel an ihr selbst hat. So ist das Lebendige überhaupt ein in dem Prozesse sich Erhaltendes; es macht sich selbst zum Mittel. Das Leben-

dige ist Selbstzweck, macht sich selbst zum Zweck, und was Zweck ist, ist hier auch Mittel. Das Lebendige ist diese Organisation, der gegliederte Organismus; was hier Zweck ist, ist ebenso auch Mittel. Indem das Subjekt sich in sich hervorbringt, hat es den Zweck, an ihm selbst sein Mittel zu haben. Jedes Organ, jedes Glied am lebendigen Körper ist Zweck; es ist, es bleibt, es erhält sich, und jedes dieser Organe ist Mittel, die andern hervorzubringen und zu erhalten. Jedes wird von dem andern aufgezehrt und zehrt auf; jedes erhält sich durch die andern. Diese Form, dieses Organ, nicht die materiellen Teilchen, bleibt und erhält sich in dem Prozesse seiner Verwandlung. Das Lebendige ist so Zweck an ihm selber. Drittens aber ist dieser Selbstzweck auch zugleich ein Verhältnis äußerer Zweckmäßigkeit. Das organische Leben verhält sich zur äußern Natur, findet darin seine Mittel, durch die es sich erhält, und diese Mittel existieren gegen es selbständig. So hat die innere auch das Verhältnis äußerer Zweckmäßigkeit. Das Leben kann die Mittel assimilieren; aber sie sind vorgefunden, nicht durch das Leben selbst gesetzt. Seine eignen Organe kann das Leben hervorbringen, aber nicht die Mittel. Hier sind wir im Felde der endlichen Zweckmäßigkeit; die absolute werden wir später haben.

Die teleologische Weltbetrachtung hat nun die verschiedenen Formen des Zweckes überhaupt. Es sind feste Zwecke und Mittel, und auch der Selbstzweck ist nur endlich, abhängig, bedürftig in Absicht seiner Mittel; diese Zweckmäßigkeit ist insofern endlich. Die Endlichkeit ist zunächst in diesem Verhältnis der Äußerlichkeit das Mittel, das Material; der Zweck kann nicht bestehen, ohne daß diese Mittel vorhanden und ohne daß sie die ohnmächtigen sind gegen den Zweck. Die nächste Wahrheit ist die allgemeine Macht, durch die für den Zweck die Mittel an sich vorhanden sind. Auf dem Standpunkte der Zweckmäßigkeit haben die Zwecke die Macht, sich in dem Material zu realisieren, aber nicht die Macht, die Mittel hervorzubringen, das Material zu setzen; beide erscheinen als gleichgültig gegeneinander, beide als unmittelbar daseiend, die Mittel als vorgefunden für den Zweck. Was zu diesem Verhältnisse hinzuzukommen hat, ist das Allgemeine, das Ganze, daß dieses betrachtet werde in der Bestimmung, die wir an dem festgestellt haben, was wir eine Festigkeit genannt haben. Es existiert als die Macht; die Macht ist das, was den Zweck, den Selbstzweck

in Einheit mit den Mitteln setzt, und um die bisher betrachtete Endlichkeit des Verhältnisses aufzuheben, muß nun hinzukommen, daß das Ganze des Prozesses an der innern Zweckmäßigkeit erscheine. Das Lebendige hat Zwecke in ihm selbst, Mittel und Material an seiner Existenz; es existiert als die Macht der Mittel und seines Materials. Dies ist zunächst nur an dem lebendigen Individuum vorhanden. Es hat an seinen Organen die Mittel und realisiert sich, und die Mittel und das Material ist es dann auch selbst, und das, was Mittel ist, ist zugleich der Zweck. Diese Mittel sind durchdrungen von dem Zwecke, nicht selbständig für sich, können nicht existieren ohne die Seele, die lebendige Einheit des Körpers, zu dem sie gehören. Dieses ist nun als allgemeines zu setzen, d. h. daß die Mittel und Materialien, die als zufällige Existenzen, als selbständig erscheinen gegen das, was der Zweck ist, in der Tat seiner freienMacht unterworfen sind als solche, die nur in der Beziehung auf den Zweck sind, deren Natur es ist, auf den Zweck bezogen zu sein, die ihre Seele nur in dem Zweck haben trotz ihres scheinbar gleichgültigen Bestehens. Die allgemeine Idee ist darin die Macht, die nach Zwecken tätig ist, die allgemeine Macht. Insofern Selbstzweck ist und außer ihm anorganische Natur, so ist diese in der Tat der Macht angehörig, die nach Zwecken tätig ist, so daß die unmittelbar erscheinenden Existenzen nur für den Zweck existieren. Es gibt, kann man sagen, solche, die Zwecke an sich sind, und solche, die als Mittel erscheinen. Aber diese Bestimmung hält nicht aus; die ersten können wieder relativ Mittel sein, die letzten dagegen fest bestehend. Diese zweite Klasse, die der selbständig bestehend Scheinenden, wird nicht durch die Macht des Zweckes, sondern durch eine höhere, an sich seiende Macht an sich gesetzt; sie sind so unter der schwächeren Macht des Zwecks.

Dies ist der Begriff der Macht, die nach Zwecken mächtig ist. Die Wahrheit der Welt ist diese Macht, die Zweckmäßigkeit überhaupt; sie ist die Macht der Weisheit. Die absolute allgemeine Macht ist nach Zwecken wirksam; indem ihre Manifestation die Welt ist, so ist deren Wahrheit das Anundfürsichsein der Manifestation einer weisen Macht, und diese Idee der Macht, welche Weisheit ist, ist dieWahrheit dieser Welt überhaupt.

Näher haben wir nun den hierauf gegründeten Beweis vom Dasein Gottes, die Vermittlung zu betrachten, wie der Verstand

dies Verhältnis auffaßt. Zwei Bestimmungen sind hier zu bemerken. Erstens nämlich: die weise Macht ist der absolute Prozeß; sie ist die Macht zu wirken, tätig zu sein. Erstlich ist diese weise Macht; ihr Begriff ist, eine Welt zu setzen, eine in sich zweckmäßige Welt, eine Welt, die Zwecke in sich hat. Sie ist dies, sich zu manifestieren, ins Dasein überzugehen. Das Dasein ist überhaupt das Setzen des Unterschieds, der Mannigfaltigkeit des äußern Daseins. Das haben wir bisher auch gehabt. Den Unterschied aber haben wir jetzt in wichtigerer, wesentlicherer Bestimmung. Die Macht bringt hervor als Weisheit, das Hervorgebrachte ist der Unterschied: dies ist, daß das eine ein Zweck an sich und das andre ein Mittel ist für das erste; es ist nur zweckmäßig, zufällig, nicht Zweck in sich. Dies ist das Unterscheiden, daß eins das Mittel des andern ist. Diesen Unterschied haben wir in dem mannigfaltigen Dasein oder in der Welt. Das ist die eine der Vermittlungen; die andere ist auf diesem Standpunkte, daß eine unterscheidende Macht ist, die Zwecke, die zufällig und nur als Mittel sind, unterscheidet. Das ist die Erhaltung dieser Zwecke oder eben dies, daß sie es eigentlich ist, die die einen so bestimmt, Zwecke zu sein, und die andern, Mittel zu sein, die Macht, die diese als Zwecke, die andern als deren Mittel erhält. Auf diesem Standpunkt also ist die Beziehung dieser beiden Seiten aufeinander die Macht, oder eben diese ist es, welche die einen als Zwecke, die andern als Mittel bestimmt.

Der erste Teil des Unterscheidens ist das, was wir die Schöpfung heißen; sie geht aus vom Begriff. Die weise Macht wirkt, unterscheidet; das ist der Begriff der Schöpfung. Zu bemerken ist, daß dieser Teil der Vermittlung nicht dem Beweise von dem Dasein Gottes angehört; denn dieser Teil der Vermittlung fängt mit dem Begriffe der weisen Macht an, daß diese dirimierend ist. Hier jedoch sind wir noch nicht an der Stelle, wo der Beweis vom Begriff ausgeht, sondern hier geht er vom Dasein aus. — Der eigentliche Begriff der Schöpfung hat erst hier seine Stelle; in den vorhergehenden Betrachtungen der göttlichen Natur ist sie nicht enthalten. Wir hatten erst Unendlichkeit, dann Macht als das Wesen Gottes. In dem Unendlichen ist nur das Negative des Endlichen; ebenso ist in der Notwendigkeit die endliche Existenz nur zurückgehend, — die Dinge verschwinden darin als Akzidentelles. Man sagt: „Not-

wendig ist, was ist"; aber hier ist nun das, was ist, notwendig als Resultat. Beim Sein gilt nur das Sein: es ist so, könnte aber auch anders sein, recht oder unrecht, glücklich oder unglücklich; da gilt nur dies formelle Sichvorfinden, nicht was es ist, nicht der Inhalt. Es kommt so in der Notwendigkeit nur zur formellen Affirmation: da hält nichts aus, da gibt es nichts Bestimmtes überhaupt, da ist nichts, was absoluter Zweck wäre. Hier nun aber, wenn wir sagen „Schöpfung", so liegt darin das Hervorbringen, das Setzen und Gesetztsein affirmativer Existenzen, nicht nur abstrakt, die nur sind, sondern die auch Inhalt haben. Die Schöpfung hat eben deswegen erst hier ihren Platz; sie ist nicht Tun der Macht als Macht überhaupt, sondern als weiser Macht. Denn erst die Macht als Weisheit bestimmt sich; das ist schon in der Macht selbst, weil sie weise, d. h. affirmativ ist, enthalten. Die Bestimmungen gehören der Macht an; das als endlich Erscheinende ist schon in ihr enthalten. Die Bestimmungen haben hier Affirmation, d. h. die endlichen Existenzen, die Geschöpfe haben wahrhafte Affirmation. Es sind Geltende, Zwecke, und die Notwendigkeit ist gegen sie zu einem Moment herabgesetzt. Der Zweck ist das Bestehende in der Macht, das gegen sie, das durch sie Bestehende. Die Macht ist zum Behuf des Zwecks; er steht über ihr. Sie ist damit nur als eine Seite gesetzt, so daß nur ein Teil des Erschaffenen der Macht unterworfen ist und so als zufällig erscheint. Aus dem Begriffe der weisen Macht geht das Setzen mit diesem Unterschiede hervor.

Das ist der Begriff der Schöpfung. Die Macht ist zu einem Momente heruntergesetzt, und es ist aus dem Begriffe der weisen Macht, daß diese Unterscheidung selbst hervorgeht.

Das Zweite ist nun dies. Wir haben zwei Seiten durch den Begriff, einerseits Zwecke, anderseits Zufälliges. Das Zweite ist nun die Vermittlung zwischen den Zwecken und dem Zufälligen. Sie sind verschieden überhaupt, Leben und Nichtleben, Organisches und Unorganisches, jedes unmittelbar für sich, mit gleichem Rechte, zu sein. Sie sind; das Sein des einen ist nicht mehr als das Sein des andern. Die Zwecke sind Lebende, sie sind so Individuen, diese unmittelbar Einzelnen, diese spröden Punkte, gegen die der andere für sich ist und Widerstand leistet. Die Vermittlung zwischen beiden besteht darin, daß beide nicht auf gleiche Weise für sich seiend sind. Die einen sind Zwecke,

das subjektive für sich Sein, die andern sind nur materielles Fürsichsein, das keine höhere Bedeutung hat. Diese zweite Bestimmung der Vermittlung ist es, die in der Gestalt des physikotheologischen Beweises vom Dasein Gottes gefaßt wird.

Die Lebendigen nämlich als Lebendige sind Macht, aber Macht an ihnen selber; in ihren Organen ist die lebendige Seele die Macht, aber es spaltet sich das Lebendige in den Unterschied, eine Sphäre der Macht zu sein, aber auch eine unorganische Natur zu haben, die auch ist und unendlich mannigfaltig ist und über die es nicht Macht ist. Es ist also einerseits noch dies zunächst unmittelbare Sein, die Qualitäten, gleichgültig gegeneinander; sie brauchen das Material, das auch in dieser bestimmten Besonderheit ist, die ihnen selbst zukommt, und das andere ist erst, daß die Lebendigen die Macht darüber sind. Nach dieser Seite hat nun der Verstand den Beweis konstruiert, der der physikotheologische genannt wird.

Im Dasein sind nämlich zweierlei und sind gleichgültig gegeneinander; in ihrer Existenz als solcher ist das Übereinstimmen beider miteinander nicht gesetzt, sondern diese Harmonie, durch die der Zweck sich erhält, ist nicht eine daseiende, sondern das unmittelbare Dasein ist die Gleichgültigkeit der Existenzen. Daß diese Harmonie überhaupt ist, das ist nicht in der unmittelbaren Existenz. Es wird ein Drittes erfordert, wodurch der Zweck sich realisiert. Das unmittelbare Dasein ist die Güte, daß jede Bestimmung auf sich bezogen, gleichgültig gegen anderes, daß jede von der anderen verschieden ist; daß sie aber Entgegengesetzte sind, das ist in der unmittelbaren Existenz nicht. Also dies Dritte, das Ansichsein der Harmonie, der Begriff der weisen Macht ist dies Innere, dies Ansich, und es ist dann das, worauf der Beweis nach seiner Weise schließt. Der teleologische Beweis hat folgende Momente, wie Kant sie darstellt, — er hat sie besonders vorgenommen und kritisiert und hat sie als abgetan angesehen —: In der Welt finden sich deutliche Spuren, Anzeigen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, einer weisen Einrichtung nach Zwecken von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhaltes. Das ist, was eine begreifende Reflexion über die Welt findet. Die Welt ist voll des Lebens, geistigen Lebens und natürlicher Lebendigkeit; diese Lebendigen sind Macht innerhalb ihrer selbst, sie sind an sich organisiert.

Schon in Anschauung dieser Organe kann man die Teile als gleichgültig gegeneinander betrachten; das Leben ist zwar die Harmonie derselben, aber daß sie in der Harmonie und bestimmt für die Harmonie existieren, scheint nicht in dem Dasein, in der Lebendigkeit begründet zu sein. Die Pflanzen bedürfen besondern Klimas, besondern Bodens; die Tiere sind besonderer Art usf., — es sind besondere Naturen. Zu dieser besondern Natur gehört ein besonderes Mittel, besonderes Material, daß es sei, und dieser Prozeß und seine Erhaltung seiner Bestimmtheit ist Produktion seiner. Das Leben ist nur produzierend, aber nicht übergehend ins Andere, womit es prozessiert, sondern es selbst bleibend, immer den Prozeß verwandelnd, rekonstruierend. Also der Anblick der Lebendigkeit, diese Zusammenstimmung der Welt, der organischen und der unorganischen, die Zweckmäßigkeit der Existenzen zum Menschen ist es allerdings, was den Menschen, der anfängt zu reflektieren, in Verwunderung setzt; denn was er zuerst in seiner Wahrnehmung vor sich hat, sind selbständige Existenzen, jedes für sich in seinem Zusammenhang, aber ganz unabhängig von ihm existierend, die aber mit seiner Existenz zusammenstimmen. Das Wunderbare ist, daß eben die für einander wesentlich sind, die zuerst als vollkommen gleichgültig gegen einander erschienen, das Gegenteil gegen diese Gleichgültigkeit; und dies Gegenteil ist die Zweckmäßigkeit. Es ist so ein ganz anderes Prinzip vorhanden als das gleichgültige Dasein. Dies erste Prinzip ist den Existenzen nur ganz zufällig, die Natur; die Dinge könnten von selbst nicht durch so viele Existenzen zu einer Endabsicht zusammenstimmen, und deshalb wird ein vernünftiges, anordnendes Prinzip gefordert, das sie nicht selbst sind.

Daß die Dinge zweckmäßig sind, ist nicht durch die Dinge selbst gesetzt. Das Leben ist wohl so tätig, daß es die unorganische Natur gebraucht, sich durch ihre Assimilation erhält, sie negiert, sich damit identisch setzt, sich aber darin erhält. Das ist die Tätigkeit dieser Subjekte, die sich zum Mittelpunkte machen und das Andere zum Mittel; aber die zweite Bestimmung, daß es nämlich solche Dinge gibt, die sie gebrauchen, ist außer ihnen. Daß sie nach ihrer Existenz gegeneinander äußerlich gleichgültig sind, dies und ihre Existenz wird nicht durch den Zweck gesetzt. Diese Gleichgültigkeit der Dinge gegeneinander ist nicht das wahrhafte Verhältnis, sondern nur Schein; die wahrhafte

Bestimmung ist hier eben das teleologische Verhältnis, die Zweckmäßigkeit. Hier liegt dann die Nichtgleichgültigkeit der Existenzen gegeneinander; diese ist das wahrhafte Verhältnis, und dieses ist das Geltende, Wahrhafte. Der Beweis zeigt die Notwendigkeit eines höchsten ordnenden Wesens. Es ist eine weise Ursache, die als Intelligenz und Freiheit die Ursache der Welt sei.

Kant sagt dagegen, dieser Beweis zeige Gott nur in der Bestimmung als Baumeister, nicht als Schöpfer, er betreffe nur das Zufällige der Formen, nicht die Substanz. Was nämlich erforderlich ist, ist diese Angemessenheit, die Qualität der Gegenstände gegeneinander; insofern sie durch eine Macht gesetzt sind, so werden sie nur passend gefordert. Diese Qualität, sagt Kant, ist nur Form, und die setzende Macht wäre nur Formen bewirkend, nicht die Substanz schaffend. — Diese Unterscheidung aber will nichts besagen. Wenn man einmal auf dem Standpunkte steht, Gott zu begreifen, so muß man längst über den Gegensatz von Form und Materie hinweg sein, man muß wissen, daß absolute Form etwas Reales ist, daß also Form etwas ist und nichts ohne Materie ist. Aber hier handelt es sich um das Formieren einer absoluten Macht, als wenn das ein Formieren sein könnte ohne Setzen der Materie. Wenn hier von Form die Rede ist, so erscheint diese als besondere Qualität; die wesentliche Form, die hier vorhanden ist, ist aber der Zweck, der Begriff selber, der sich realisiert. Die Form in dem Sinne, der Begriff zu sein, ist das Substanzielle selbst, die Seele; was man davon als Materie unterscheiden kann, ist selbst nur ein Moment, etwas Formelles, ganz Nebensache: hier ist die Form der Begriff selbst.

Ferner sagt Kant, der Schluß gehe aus von der Welt durch nur beobachtete Ordnung und Zweckmäßigkeit, was eine bloß zufällige Existenz sei. Die Existenz ist freilich zufällig; ich bin, die Pflanzen sind durchaus zufällig und nicht durch mich als Subjekt gesetzt. Das Zufällige, das, was ist, wird beobachtet, und dadurch erkennen wir und wissen von Ordnung, — von dieser, sagt Kant, geht der Schluß auf die proportionierten Ursachen. Diese Bemerkung ist ganz richtig. Wir sagen: die zweckmäßige Existenz, die wir beobachten, kann nicht so unmittelbar sein; sie erfordert eine nach Zwecken wirkende Macht. So ist also der Inhalt diese Ursache; sie geht indessen nur so

weit, als wir Weisheit, Zweckmäßigkeit beobachten. Alle Beobachtung gibt nur ein Verhältnis. Was vorhanden ist, ist Macht, Einheit; aber diese Einheit ist noch nicht die absolute Einheit. Niemand kann von Macht auf Allmacht, von Weisheit auf Allweisheit, von Einheit auf absolute Einheit schließen. Der physikotheologische Beweis ergibt daher nur große Macht, große Einheit usf. Der Inhalt aber, der verlangt wird, ist Gott, absolute Macht, Weisheit; dies aber liegt nicht in dem Inhalt der Beobachtung: von „groß" springt man über zu „absolut". — Dies ist ganz gegründet; der Inhalt, von dem man ausgeht, ist nicht der Gottes.

Das Nähere ist nun dies. Es wird angefangen von der Zweckmäßigkeit; diese Bestimmung wird empirisch aufgenommen: es gibt endliche zufällige Dinge, und diese sind auch zweckmäßig. Von welcher Art ist nun diese Zweckmäßigkeit? Sie ist endlich überhaupt. Die Zwecke sind endliche, besondere und daher zufällig; und dies ist an dem physikotheologischen Beweis das Unangemessene, was man sofort ahnt und was gegen diesen Gang Verdacht erregt. Der Mensch braucht Pflanzen, Tiere, Licht, Luft, Wasser usf., ebenso das Tier und die Pflanze: hier kommt es heraus, daß dies ganz beschränkte Zwecke sind. Das Tier und die Pflanze ist einmal Zweck und das andere Mal Mittel; es verzehrt und wird verzehrt. Diese physikotheologische Betrachtung ist geneigt, zu Kleinigkeiten, Einzelheiten überzugehen; die Erbauung kann damit befriedigt, das Gemüt dadurch erweicht werden[2]). Ein anderes aber ist es, wenn Gott dadurch erkannt werden soll. Wenn von Gott gesprochen wird noch als von der Macht, die nach Zwecken wirkt, so ist die Frage: welches sind diese Zwecke? Und der Inhalt, das Wirken Gottes sind hier nur solche endlichen Zwecke, die in der Existenz aufzuweisen sind; absolut höhere Zwecke wären Sittlichkeit, Freiheit. Man müßte zeigen, daß das Sittliche, Gute ein Zweck für sich sei und daß ein solcher absoluter Zweck auch in der Welt erreicht werde. Aber hier sind wir nur bei dem Handeln nach Zwecken überhaupt, und was sich in der Beobachtung präsentiert, sind endliche Zwecke. Wenn man sagt: das Gute ist der Zweck, so kann man fragen: worin besteht das Gute?

---

[1]) Werke, S. 8; Man hat so eine Bronto-Theologie, Testaceo-Theologie usf. erfunden.

Wenn man ferner sagt, daß den Menschen das Glück zuteil werden soll nach dem Maß ihrer Sittlichkeit, daß es der Zweck sei, daß der gute Mensch glücklich, der böse unglücklich werde, so sieht man in der Welt das grausamste Gegenteil und findet ebensoviele Aufforderungen zur Sittlichkeit wie Quellen der Verführung. Den Guten geht es schlecht, und den Bösen geht es gut. Kurz, nach dieser Seite des Wahrnehmens und Beobachtens erscheint zwar Zweckmäßigkeit, aber ebensogut auch Unzweckmäßigkeit, und man müßte am Ende zählen, wovon mehr vorhanden ist. Solch ein endlicher Inhalt ist es überhaupt, der also den Inhalt der Weisheit Gottes ausmachen müßte. Der Mangel des Beweises liegt also darin, daß die Zweckmäßigkeit, Weisheit nur überhaupt bestimmt ist und man deshalb an die Beobachtungen, Wahrnehmungen in der Welt gewiesen ist, wo sich dann solche relative Zwecke zeigen.

Wenn auch Gott als eine nach Zwecken tätige Macht gefaßt wird, so ist dies doch nicht erreicht, was man will, wenn man von Gott spricht. Eine nach Zwecken wirkende Macht ist ebenso die Lebendigkeit der Natur, noch nicht das, was man Persönlichkeit Gottes nennt und Geist. Der Begriff der Lebendigkeit ist Zweck für sich selbst, existierender Zweck und Wirksamkeit danach; in jenem Inhalt also hat man nichts vor sich, als was im Begriffe der lebendigen Natur liegt.

Was noch die Form in Ansehung dieses Übergangs anbetrifft, so ist sie die des verständigen Schlusses überhaupt. Es sind teleologisch bestimmte Existenzen, d. h. zweckmäßige Verhältnisse überhaupt; außerdem ist das Dasein dieser Gegenstände, die sich als Mittel bestimmen, zufällig für die Zwecke. Aber sie sind zugleich nicht zufällig in diesem Verhältnisse, sondern es liegt im Begriffe des Zweckes, im Begriffe der Lebendigkeit, daß nicht nur die Zwecke, sondern auch die Gegenstände gesetzt werden, die Mittel sind. Dies ist ganz richtig; es ist aber ferner so gestellt: die zweckmäßige Anordnung der Dinge hat zu ihrem Innern, zu ihrem Ansich eine Macht, die die Beziehung, das Setzen, Schaffen beider ist, für einander passend zu sein. Nun, sagt man, gibt es solche Dinge, — hier ist es wieder das Sein der Dinge als Affirmation derselben, wovon ausgegangen wird. Aber der Übergang enthält vielmehr das Moment des Nichtseins: die Dinge, die zu Mitteln gebraucht werden, sind nicht; sie sind nur, insofern sie als negativ gesetzt sind, — so,

wie sie existieren, sind sie nur zufällig für den Zweck. Was gefordert wird, ist jedoch, daß sie nicht gleichgültige Existenzen für den Zweck sind. Indem man nun sagt: „nun gibt es solche Dinge", muß das Moment hinzugesetzt werden, daß ihr Sein nicht ihr eignes, sondern das zum Mittel herabgesetzte Sein ist. Ebenso auf der andern Seite; indem man sagt: „nun sind solche Gegenstände, die in sich wesentlich Zweck haben", so sind sie zwar; aber eben indem es eine Macht ist, die sie so ordnet, so sind auch gerade die Existenzen, die einen Zweck in sich haben, gemeinschaftlich mit dem gesetzt, was Mittel ist. Es ist nicht ihr Sein, was als positives Sein die Vermittlung, den Übergang machen kann, sondern gerade in diesem Übergang ist es, daß ihr Sein in Gesetztsein umschlägt; er macht unmittelbar das Sein zu vermitteltem.

Der allgemeine Inhalt dieser Form ist: die Welt ist zweckmäßig. Auf die nähern Zwecke tun wir Verzicht. Zweckmäßigkeit ist der Begriff, und nicht allein der Begriff, der in endlichen Dingen existiert, sondern es ist absolute Bestimmung des Begriffs, d. h. göttlicher Begriff, Bestimmung Gottes. Gott ist Macht, Selbstbestimmung, — darin liegt, sich nach Zwecken zu bestimmen. Der Hauptmangel ist, daß von Wahrnehmungen, von Erfahrungen ausgegangen wird; diese geben nur endliche Zweckmäßigkeit, nicht den freien Begriff überhaupt. Der reine Zweck ist der allgemeine, absolute Zweck. —

»Dieser Übergang des Gedankens von zweckmässiger Einrichtung der Natur zu einer nach Zwecken wirkenden Ursache in bestimmter Form und Unterscheidung der darin enthaltenen Momente [ist der] teleologische Beweis vom Dasein Gottes.

Kant (S. 650): „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raums oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft, zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Er-

staunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und von Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen, und indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weiset es immer weiter hin nach einem andern Dinge als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage notwendig macht, so daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte."

Kant (S. 651): „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Es ist der älteste[1]), klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessen. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt." (Allerdings, die trockne Beschreibung genügt nicht für sich; [das Naturstudium ist] von da an vorzüglich angefangen und belebt worden. Man hat die Naturgeschichte nicht für der Mühe wert gehalten ohne ein Tieferes, einen Zusammenhang des Begriffs darin zu finden. [Die] Naturgeschichte [ist] ganz teleologisch behandelt [worden]: Testaceotheologia, Crustaceo-, Entomotheologia, Helminthotheologia). „Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zur unwiderstehlichen Überzeugung."

S. [6]53: „Die Hauptmomente des sogenannten physikotheologischen Beweises sind folgende: 1. In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl [als] auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2. Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd

[1]) Am Rande: nein.

und hängt ihnen nur zufällig an“ (sie sind selbständige, gleichgültige Existenzen; ihre Beziehung ist nicht ihr Dasein, sondern ein Anderes, — es ist nicht ihre Anordnung: Sonne, Lebendigkeit, Nahrungsmittel, Existenz), „d. i. die Natur[1]) verschiedener Dinge könnte von selbst durch so vielerlei sich vereinigende Mittel zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip nach der zugrundeliegenden Idee dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden“. Das heißt: die natürlichen Produktionen sind selbständig. *α*) Sie haben spezifische Organisationen, und [sind] doch nicht als Produkte gesetzt (wie Hervorgebrachtes vom Menschen oder sonst; [sondern] wegen ihrer ganz spezifischen, nicht selbständigen Besonderheit [sind sie] unmittelbar als Gesetzte). *β*) Anderwärts [liegt der] Zusammenhang, Bedingung. [Z. B. dienen sie etwa als] Nahrungsmittel, aber [das ist] nicht durch sie selbst hervorgebracht. [Sie sind] gleichgültig gegen solche Beziehung, [wie das] Sonnenlicht, [die] Flüsse gegen unsere Geschäfte, [die wir] dabei [treiben]. Unendlich weitreichende Folgen [sind hier] für ein Höheres, das Zweck an sich selbst ist, [nämlich der] Mensch; [aber] weder die Sonne bezweckt dies und setzt diesen Zusammenhang — in ihr liegt nicht die Bestimmung menschlicher Tätigkeit — noch [auch der] Mensch, der seine Geschäfte bezweckt, bringt solche Mittel hervor. 3. „Es existiert also eine erhabene und weise Ursache oder mehrere, die nicht bloß als blindwirkende, allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß. 4. Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt als Glieder von einem künstlichen Bauwerk an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber nach allen Grundsätzen der Analogie nach Wahrscheinlichkeit schließen.“

K a n t [übt an diesem Beweise] Kritik. *α*) [Er betreffe] bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, der Substanz in der Welt, — erstere [sei] keine Welt[2]). Allerdings [geht es hier] weiter [in die] Metaphysik, indem an-

[1]) A m R a n d e: Psychol. Beweis — s. hinten.

[2]) A m R a n d e: Endliche, tätige Form ohne Materie. Baumeister.

genommen [wird], die Materie [sei] selbständig gegen ihre Qualitäten. Formlose Materie [aber ist] ein Unding. [Ich] kann mir [das] wohl denken, abstrahieren von aller Form, [Materie als] ewig, unveränderlich [behaupten; aber ein] so Bestimmungsloses [ist] $\alpha\alpha$) Produkt der Reflexion, nicht ein Seiendes, $\beta\beta$) [ein] falscher Gedanke; diese Materie [ist ja nämlich] selbst eine Formbestimmung. Was ist Form, welches [sind] ihre Formen, [ist] Identität darunter? [Die Grundbestimmung ist] ihre selbständige Identität. Man muß darüber hinaus sein, Form und Materie als selbständige Reale voneinander zu trennen, hier ohnehin. Die nach Zwecken wirkende Ursache bestimmt Zwecke und Zweckmäßigkeit. Die Realität, Substanzialität, Materie [ist] nur eine äußerliche Sache, vielmehr nur eine Formbestimmung, Moment an dem Begriff. β) Der Schluß geht von der in der Welt so durchgängig beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit als einer durchaus zufälligen Einrichtung auf das Dasein einer ihr proportionierten Ursache[1]). — Ausdrücke von „sehr großer", von „erstaunlicher", von „unermeßlicher" Macht und Trefflichkeit haben gar keinen bestimmten Begriff; [es sind] unendliche Verhältnisvorstellungen. Nun will ich nicht hoffen, daß jemand sich unterwinden sollte, das Verhältnis der von ihm beobachteten Weltgröße — nach Umfang sowohl als Inhalt — zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers einzusehen. Also kann die Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben. Man fängt von der Bewunderung der Größe, der Macht, Weisheit usf. des Welturhebers an, und nicht weiter gelangt, springt man zur unendlichen Weisheit und absoluten Realität über. (Richtig; der Inhalt sind bestimmte, viele Zwecke. [Das] führt nicht auf einen an und für sich bestimmten, in sich unendlichen Zweck, der nicht etwa alle in sich enthielte, sondern dem sie unterworfen wären. Absolute, unendliche Weisheit [ist] Zweckbestimmung, der Form nach unendlich, aber nicht dem Inhalte [nach]. [Der] Inhalt [ist] bestimmte Einheit, sich erhaltend. Aber wenn auch die Form [des Beweises nicht genügt, Wahrheit ist darin enthalten.) Um sie rein zu fassen, nimmt man dann] anderswohin seine

[1]) Am Rande: Baumeister.

Zuflucht, [zum] ontologischen Beweise, [wo der] Anfang vom allerrealsten Wesen [gemacht wird; hier ist] allgemeinster Inhalt.

Äußerlicher, zweckmäßiger Verstand überhaupt [ist] Identität des Denkens mit sich, sich Erhalten gegen Realität, diese Verändern, [sie] sich gemäß Bestimmen. Kant greift hier dieses Verhältnis nicht an als Verhältnis der Endlichkeit, [das] nur proportionierte Ursachen, nicht [die] unendliche [in sich faßt]. Allerdings [gibt es] endliche Zwecke; aber es kommt nur darauf an, die endlichen Zwecke als untergeordnet, d. h. in anderer Beziehung sie selbst wieder als Mittel zu betrachten und den absoluten höchsten Endzweck zu erkennen, in dem sich alles vereinigt, so ist die zweckmäßig wirkende Ursache nicht eine proportionierte.

Näher betrachtet: dieser Beweis oder Schluß enthält α) Zweckmäßige Einrichtung in der Natur ist Faktum, β) kommt nicht diesen Dingen selbst zu, γ) also [ist] ein Anderes [die Ursache].

Diese Harmonie der Zwecke ist α) nichts Wahrnehmbares, d. i. nicht das unmittelbar Sinnliche, Äußerliche, das sich selbst Äußerliche, hier nur selbständige, gleichgültige Mannigfaltigkeit, β) nicht in der Reflexion — Notwendigkeit [ist die] Form der Reflexion, [ein] Zusammenhang, wo die Identität nicht gesetzt ist — sondern γ) vernünftiger Zusammenhang des Begriffes, sich im Anderssein erhaltende Bestimmtheit.

Hier [tritt ein die] an und für sich seiende Idee, Vernünftigkeit, innerliche Zweckmäßigkeit.

Dies nun [ist] ein Anderes als die Natur; dies hängt von der Metaphysik der Natur ab, als ob die Natur der Sache nicht selbst dieser Begriff, nicht diese Lebendigkeit oder diese Geistigkeit wäre, sondern alle solche wesentliche Verknüpfung des Begriffs und seiner äußern Realität, [seiner] Bedingungen außerhalb der Natur der Sache wäre, — überhaupt nicht Begriff der organischen Natur. Dann [wäre] freilich diese Zusammenordnung äußerlich, nur ein drittes Existierendes.

K a n t [erklärt] Lebendiges als Selbstzweck, *causa sui*; an ihm selbst [ist] alles Zweck und Mittel, sich selbst produzierend, sich erhaltend. [Die] äußere, unorganische Natur [ist]

selbständig, ebenso die lebendige Organisation. Insekten [machen] eine Menge Arten aus, ... [?], unsere Lilien.

Theoretisch [kann man dies einzelne Lebendige] so hochachten; praktisch verschlägt [es] nicht, Fliegen tot[zuschlagen und] Hühner, Ochsen, Lämmer [zu] essen. So hoch [sie] achten das bloße Leben, müssen doch die Menschen sterben.

Als ob, weil sich dieser eine Lebendige die Form sich auf sich beziehender Selbständigkeit gebe, sie es gegeneinander wären und ihre Natur der Sache; [als ob] aus dem in ihnen sich produzierenden Begriffe nicht vielmehr sie beide nur als Momente hervorgingen. —

Im Geiste ist aber auch dem gemeinen Bewußtsein auffallend, daß diese organische, lebendige Einheit die Natur der Sache ist. Ich erinnere mich, von einem Professor der natürlichen Theologie [einen] p s y c h o l o g i s c h e n Beweis vom Dasein [Gottes] vorgetragen gehört zu haben.

Es gibt so disparate, verschiedene Vermögen und Kräfte: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Wille, Begierde, Triebe, [diese sind wieder] selbst so vielfach. Wie [soll] dies in Einem — nicht [in] der Natur ihrer Sache — eins zu setzen [sein? Es muß] ein Drittes außer [ihnen sein], das sie so zusammenordnet, sie, so viele Besondere, zugleich so zusammenstimmt, daß sie zusammenpassen, eine Harmonie wie der Saiten eines wohlgestimmten Klaviers wohl hervorbringen können. Das harmonische Zusammenpassen so vieler Kräfte [liegt] außer ihnen [und ist] also ein Drittes: Gott.

Hier fällt uns auf: Geist ist Einer an sich; dies [ist] seine Natur, so verschieden seine Kräfte aussehen, (wenn man noch so schlecht vom Geiste denkt und die vielerlei Kräfte und Vermögen selbständig sich vorstellt), und es ist die Natur ihrer, Natur der Sache, [eine] Einheit auszumachen, — [diese Einheit] liegt zugrunde.

Wieder wie bei [der] Notwendigkeit [ergibt sich der] Schluß *α*) von [der] Selbständigkeit der Gestaltungen, *β*) von bemerkter Beziehung, Abhängigkeit überhaupt, wesentlichem Bedingtsein derselben durcheinander, nur indem der Verstand die Selbständigkeit des Relativen, — [diesen] unmittelbaren Widerspruch — voraussetzt, *γ*) [auf] diese Einheit außer ihnen an und für sich.

Vielmehr [aber] eben diese Bedingtheit hebt ihre Selbständigkeit auf, setzt diese zu einem bloßen Schein herab. [Daß] so eben die Zweckmäßigkeit innerlich immanent, die Natur der Sache ist, nimmt ihnen die absolute Selbständigkeit. Sondern [sie sind] formell, Leben, Geist in seiner Endlichkeit, [sie] bleiben Endliche, ihrer Zweckmäßigkeit ung[eachtet]. Nur dies [ist] die Natur der Sache; sie [ist] nicht als Gegenstände der Wahrnehmung und Reflexion, ist ein anderes als sie, d. h. [als] die nur sinnliche, ist eine intelligible Welt, Vernunftwelt; diese [sinnliche] ist nur erscheinende Welt. In dieser intell[igibeln] Welt ist der Begriff das Herrschende, der, unendlich gegliedert und ausgeteilt, auch die Zwecke und Beziehungen der Teile ausmacht, aber die selbständige Momente eines absoluten Zweckes sind; an ihnen [ist] die Zweckmäßigkeit nur formell, [keine] tiefere, innere. Ihr Inhalt — (wer wird Insekt, ... [?] Schicksal so betrachten?) Ein absoluter Zweck an sich wird gefordert, nicht von ihnen Leben und Dasein. Aber dies ist ein weiterer, höherer Standpunkt.«

3. Die Einteilung dieser Stufe.

Wir wollen nun übergehen zum Konkreten, zur nähern Form der Religion in dieser Bestimmung, zur konkreten Bestimmung Gottes.

Der Begriff ist die nach Zwecken wirkende Macht. Im Felde der Religion sind wir auf einem andern Standpunkte; sie ist das Bewußtsein, Selbstbewußtsein des Geistes. Wir haben hier den Begriff nicht als bloße Lebendigkeit, sondern wie er sich im Bewußtsein bestimmt. Im Objekte der Religion ist die Vorstellung des Geistes überhaupt; aber es kommt darauf an, welches Moment des Gedankens, des Geistes wirksam ist. Hier ist es noch nicht der Geist an und für sich; der Inhalt, der Gegenstand der Vorstellung drückt noch nicht den Inhalt des Geistes aus. Dieser Inhalt ist hier eine Macht, die nach Zwecken wirkt. Wir haben also jetzt die Religion als Bewußtsein des Geistes, der die nach Zwecken wirkende allgemeine Macht ist.

Das Zweite ist dies. Indem die Religion als Bewußtsein bestimmt ist, ist sie hier als Selbstbewußtsein zu bestimmen. Wir haben hier göttliches Selbstbewußtsein überhaupt sowohl objektiv als Bestimmung des Gegenstandes wie auch

subjektiv als Bestimmung des endlichen Geistes. Daß sich das Bewußtsein, der Geist hier als Selbstbewußtsein bestimmt, das liegt im Vorhergehenden. Die Art, wie es darin liegt, ist kurz anzugeben. Wir haben im Zwecke den Begriff gesehen, oder in der Macht, die Weisheit ist, die eigne Bestimmtheit des Begriffs. Bestimmtheit als ideell gesetzt ist dasjenige, was als Dasein, als Sein für anderes erscheint. Mit dem Bewußtsein ist der Unterschied gesetzt, zuerst gegen das Selbst; er ist hier gesetzt als der eigne Unterschied des Selbst. Es ist das Verhältnis zu sich selbst, und das Bewußtsein ist so Selbstbewußtsein. Gott ist insofern als Selbstbewußtsein gesetzt, wie das Bewußtsein zum Objekte wesentlich als Selbstbewußtsein sich verhält. Das Objekt Gottes, das Andere ist ein Ideelles, Geistiges. Gott ist so wesentlich für den Geist, den Gedanken überhaupt, und dies, daß er als Geist für den Geist ist, ist wenigstens eine Seite des Verhältnisses. Es kann das ganze Verhältnis ausmachen, daß Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet wird; aber wenigstens ist es wesentlich eine Bestimmung.

Wir haben zweitens gesehen, daß der Begriff als Zweck bestimmt werden muß. Der Zweck soll aber nicht nur die Form behalten, eingeschlossen zu sein, ein eigner zu bleiben, sondern soll realisiert werden. Die Frage ist nun, wenn die Weisheit wirken, der Zweck realisiert werden soll, welches dann der Boden hiezu sei, der Boden, wo dieser Zweck vorhanden sein, vollführt werden kann. Der Zweck als innerer ist nur Gedanke, Vorstellung; Gott aber als subjektive Macht ist nicht bloß der Wille, die Absicht usf., sondern unmittelbar Wirken. Der Boden also der Realisation, der Wirklichkeit des Zweckes, kann kein anderer sein als das Selbstbewußtsein, der Geist überhaupt oder näher das, was man endlichen Geist heißt, der M e n s c h. Er ist Gegenstand des Zwecks, der Macht, die sich bestimmt und nach dieser Bestimmung tätig, Weisheit ist. Der Boden also für den göttlichen Zweck ist der endliche Geist, der Mensch, das endliche Bewußtsein, — da ist der Geist in der Bestimmung der Endlichkeit; das Realisieren ist ein solches Setzen des Begriffs, das unterschieden ist von der Weise des absoluten Begriffs. Damit ist es Weise der Endlichkeit, die aber geistig zugleich ist. Der Geist ist nur für den Geist; er ist hier als Selbstbewußtsein bestimmt. Das Andere, worin er sich realisiert, ist der endliche Geist; darin ist er zugleich Selbstbewußtsein. Dieser Boden oder die allgemeine

Realität ist selbst ein Geistiges; es muß ein Boden sein, worin der Geist zugleich für sich selbst ist. Der Mensch wird damit als wesentlicher Zweck gesetzt, als Boden der göttlichen Macht, Weisheit.

Das Weitere ist nun: weil wir nur erst bei der Bestimmung der Weisheit überhaupt stehen, so haben wir für das, was weise sei, keinen Inhalt, nichts Näheres. Der Zweck ist hier im Begriffe Gottes noch unbestimmt. Zweck ist Bestimmung überhaupt; wir haben hier nur abstrakte Bestimmungen, noch nicht entwickelte. Das Weitere ist dann, daß, wenn der Zweck wirklich werden, realisiert werden soll, in ihm Bestimmung sein muß. Die Bestimmung aber ist noch nicht entwickelt, die Entwicklung noch nicht im göttlichen Wesen gesetzt. Die Bestimmung ist deswegen endlich, äußerlich, ein zufälliger, besonderer Zweck. Er ist, indem er ist, nicht bestimmt in dem göttlichen Begriff, und wegen der Weisheit ist er zufällig, ganz beschränkter Zweck; oder der Inhalt ist dem göttlichen Begriff äußerlich, ein von ihm verschiedener Zweck, nicht der an und für sich göttliche, d. h. der Zweck, der für sich entwickelt wäre und in seiner Besonderheit die des göttlichen Begriffs ausdrückt.

Drittens ist der Mensch dadurch in einem affirmativen Verhältnisse zu seinem Gotte, denn die Grundbestimmung ist, daß er Selbstbewußtsein ist. Der Mensch, diese Seite der Realität, hat also Selbstbewußtsein, ist in einer affirmativen Weise zu Gott, ist Bewußtsein vom absoluten Wesen als dem seinigen; es ist damit die Freiheit des Bewußtseins in Gott gesetzt: der Mensch ist darin bei sich selbst. Dies Moment des Selbstbewußtseins ist wesentlich; es ist Grundbestimmung, aber noch nicht die ganze Ausfüllung des Verhältnisses. Der Mensch ist damit für sich als Selbstzweck; sein Bewußtsein ist in Gott frei, ist gerechtfertigt in Gott, ist frei, wesentlich für sich und auf Gott gerichtet.

Dies ist das Allgemeine. Das Nähere sind nun die besondern Religionen.

Wir gehen damit zu der Einteilung über. Sie ist in dem Vorhergehenden schon angegeben. Wir haben auf der einen Seite Macht in sich und abstrakte Weisheit, auf der andern zufälligen Endzweck. Beides ist vereinigt: die Weisheit ist unbeschränkt, aber deswegen unbestimmt, und deshalb ist der Zweck als realer zufällig, endlich. Die Einteilung, die wir zu machen haben,

betrifft die Bestimmtheit des Zwecks, oder die Hauptbestimmung ist: welches ist die Weisheit, was ist der Zweck in dem Zwecke, der ungleich der Macht ist?[1])

Die Subjektivität, die Macht haben wir gesehen; diese ist unsinnlich. Das Natürliche, Unmittelbare ist in ihr negiert, ein Unsinnliches, nur für den Geist, den Gedanken[2]). Diese für sich seiende Macht ist wesentlich E i n e r. Das, was wir Realität geheißen haben, ist nur Gesetztes, Negiertes, geht in das Fürsichsein zusammen; da ist kein Vieles, kein Eins und das Andre. So ist er Einer, schlechthin ausschließend, nicht einen Andern neben sich habend, nichts neben sich duldend, was Selbständigkeit hätte. Dieser Eine ist der Weise, und seine Weisheit ist die allgemeine Weisheit; alles ist durch ihn gesetzt, aber für ihn nur ein Äußerliches, Akzidentelles. Dies ist die E r h a b e n h e i t des Einen, dieser Macht und weisen Macht. Das andere ist, daß, so unendlich diese Macht in sich ist, doch, sobald sie sich verwirklicht, hier nur Besonderheit ist. Indem sie sich Dasein gibt, Selbstbewußtsein als Sein für anderes ist, so ist der Zweck auch nur einer, aber ein beschränkter, der noch nicht durch die Verschiedenheit bestimmt und so ein unendlich beschränkter Zweck ist. Beides korrespondiert miteinander, die Unendlichkeit der Macht und die Beschränktheit des wirklichen Zwecks, einerseits Erhabenheit, anderseits das Gegenteil, unendliche Beschränktheit, Befangenheit. Erhabenheit ist das Negative, das eben so alle Dasein neben sich, aber die Prätension hat, das Einzige zu sein. Das ist in Ansehung des Zweckes die erste Form.

In Ansehung des Verhältnisses der Natur und des Geistes ist die Religion der Erhabenheit dies, daß das Sinnliche, Endliche, Natürliche, geistig und physikalisch Natürliche noch nicht

[1]) H o t h o: Die Einteilung kann zu dem Grunde ihrer Gliederung nur den Begriff der Weisheit als der Selbstbestimmung haben, die zu ihren Seiten einmal die Weisheit als solche, die reine Selbstbestimmung und ferner den von ihr verschiedenen Inhalt hat. Die Vermittlung beider Seiten zur konkreten Einheit, so daß der Begriff der Weisheit selbst der Inhalt ihres Zwecks ist, macht den Übergang in die höhere Stufe.

[2]) H o t h o: Sie ist die reine, sich selbst bestimmende Macht, die Tätigkeit des sich für sich selbst als Macht Beweisens. In der Reinheit der abstrakten Selbstvermittlung, dieser sich auf sich beziehenden Negation ist alle Unmittelbarkeit, alles Sein, alles Natürliche aufgehoben; denn diese Macht ist nur für den Gedanken und selbst der reine Gedanke des Selbsts als absoluten.

aufgenommen, verklärt ist in der freien Subjektivität. Die Bestimmung ist, daß die freie Subjektivität erhoben ist in die Reinheit des Gedankens, eine Form, die dem Inhalt angemessener ist als das Sinnliche. Da wird das Natürliche beherrscht von dieser freien Subjektivität, in der das Andere nur Ideelles ist, kein wahrhaftes Bestehen gegen die freie Subjektivität hat. Der Geist ist sich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit; dies ist die Religion der Erhabenheit.

Das Erhabene ist übrigens nicht das Maßlose, das, um sich zu bestimmen und zu gestalten, sich nur des unmittelbar Vorhandenen bedienen kann und der fratzenhaften Verzerrungen desselben, um eine Angemessenheit mit dem Innern herbeizuführen. Die Erhabenheit dagegen ist mit der unmittelbaren Existenz und mit den Weisen derselben fertig und fällt nicht mehr in diese Bedürftigkeit hinab, daß sie nach ihnen greife, um sich darzustellen, sondern sie spricht dieselben als Schein aus.

Die zweite Form ist, daß dieser Zweck nicht nur einer sei, daß er sich über diese Bestimmtheit des einen Zwecks erhebe, daß es viele Zwecke werden, der unendlich beschränkte Zweck zu vielen erhoben werde. Hier ist der reale, der inhaltvolle Zweck nicht mehr ausschließend; er läßt vieles neben sich gelten. Die Heiterkeit, Toleranz des Zweckes sind geistige Bestimmungen, sind selbst bestimmt. Es sind vielerlei Subjekte, die nebeneinander gelten, viele Einheiten, auf die das vielfältige Dasein, die endliche Welt, die Mittel sich beziehen; damit ist die Freundlichkeit des Subjekts mit dem Dasein gesetzt. Weil es viele besondere Zwecke sind, so verschmäht es die Vielheit nicht, sich im unmittelbaren Dasein darzustellen. Die Vielheit, die Art hat Allgemeinheit in sich; es ist nicht das schlechthin Ausschließende des Allgemeinen. Der Zweck läßt Arten neben sich gelten, ist mit der Besonderheit befreundet und stellt sich darin dar; als besonderer Zweck läßt er auch die Mittel neben sich gelten, erscheint er in ihnen selbst, läßt sich herab[1]). Hiemit tritt die

[1]) Hotho: versöhnt sich mit ihnen und ist somit dem äußerlichen Dasein nicht fern, sondern hat es auf die Weise zu seinem Dasein, daß es Dasein der göttlichen Subjekte und in diesem in seinem eigenen Dasein erhalten ist. Das Eine setzt das Natürliche als nur Negatives, als Schein; hier aber ist das Natürliche jetzt Erscheinung des göttlichen Subjekts, das seinem Wesen nach in diesem Dasein existiert. Diese Existenz gibt für das Dasein dieser bestimmten Zwecke die Bestimmung der Schönheit.

Befreiung der Schönheit ein. Das Schöne ist ein Besonderes, Zweck an sich selbst, aber ein Zweck, der sich mit dem unmittelbaren Wesen befreundet, sich gar nur so geltend macht, als affirmativ dasselbe gelten läßt, aber zugleich diese Bestimmung des Daseins zu seiner Erscheinung macht. Hiemit ist das Eine verschwunden, und die Macht ist selbstlose Subjektivität, die aber hier nicht mehr Macht, sondern absolute Nacht ist: über allem dem Besondern schwebt das Allgemeine als selbstlose Macht, weisheitslos, unbestimmt in sich; dies ist dann das Fatum, die kalte, bestimmungslose Notwendigkeit, die über dem Schönen schwebt.

So ist hier das Natürliche, Endliche verklärt im Geist, in der Freiheit des Geistes; seine Verklärung besteht darin, daß es Zeichen ist des Geistigen, wobei in dieser Verklärung des physisch- oder geistig-Natürlichen das Natürliche selbst als Endliches gegenübersteht, als andere Seite zu jener Wesentlichkeit, jenem Substanziellen, dem Gott. Dieser ist freie Subjektivität, an der das Endliche nur als Zeichen gesetzt ist, in dem er, der Geist, erscheint. Das ist die Weise der präsenten Individualität, der Schönheit. Die Notwendigkeit ist diejenige Entwicklung des Wesens, die seinen Schein zur Form selbständiger Realitäten auseinanderschlagen läßt, und die Momente des Scheines zeigen sich als besondere Gestalten. Aber an sich sind diese Momente identisch; es ist daher kein Ernst mit ihnen, und Ernst ist es nur mit dem Schicksal, mit der innern Identität der Unterschiede.

[1]) Das Dritte ist gleichfalls endlicher, besonderer Zweck, aber erweitert zu einer Allgemeinheit, die zugleich empirisch äußerlich ist, nicht die wahrhafte des Begriffs, die die Welt, die Willkür erfaßt, sondern die Besonderheit, die, zur Allgemeinheit erweitert, zugleich die Bestimmtheit verliert, die kalte, absolute, abstrakte Macht überhaupt zum Zwecke hat und an sich zwecklos ist. —

---

[1]) Hotho: Das Dritte nun gegen die abstrakte Einheit und abstrakte Besonderheit des Zwecks ist, daß die Besonderheit sich der abstrakten Einheit einbildet und diese sich mit der Besonderheit erfüllt. Dadurch wird die Besonderheit schlechthin allgemein, aber dadurch abstrakte, gegen andere ununterschiedene Besonderheit, ein bestimmter Zweck als der schlechthin allgemeine, alle anderen Besonderheiten verzehrende.

In der äußern Existenz sind diese drei Momente die jüdische, griechische und römische Religion. Die Macht als Subjektivität bestimmt sich als Weisheit nach einem Zwecke; dieser ist zuerst noch unbestimmt; es werden dann besondere Zwecke und endlich ein empirischer allgemeiner Zweck.

Diese Religionen entsprechen den vorhergehenden in umgekehrter Folge. Die jüdische Religion entspricht der parsischen; der Unterschied zwischen beiden ist dieser, daß auf dem Standpunkt, auf dem wir stehen, die Bestimmtheit das Innere ist. Das Innere, das Wesen ist allgemein konkret in sich, diese Bestimmtheit ist Zweck für sich; das Wesen selbst ist der Zweck der Selbstbestimmung. In den vorhergehenden Religionen war die Bestimmtheit eine natürliche Weise; in der parsischen war es das Licht, dies selbst allgemeine, einfache Physikalische. Dies war das Letzte beim Ausgang vom Natürlichen, das damit in eine dem Gedanken gleiche Einheit zusammengefaßt wurde; hier nun ist die Besonderheit einfach abstrakter Zweck, Macht, die nur Weisheit überhaupt ist. — Auf dem zweiten Standpunkte haben wir viele besondere Zwecke und eine Macht über ihnen: so sind in der indischen Religion die vielen Naturrealitäten und über diesen das Brahm, das Sichselbstdenken. — Auf dem dritten Standpunkte haben wir einen empirisch allgemeinen Zweck, der selbst realiter in sich selbst das Fatum ist, nicht wahrhafte Subjektivität; diesem entsprechend hatten wir die Macht als einzelnes, empirisches Selbstbewußtsein. Die erste Weise der Natürlichkeit ist das Selbstbewußtsein einzeln, natürlich; das Natürliche als einzelnes ist das, was als Selbstbewußtsein vorhanden, bestimmt ist. — Es ist also hier eine umgekehrte Ordnung als in der Naturreligion: hier ist das Erste das Subjekt, der konkrete Gedanke, die einfache Bestimmtheit, die wir dann entwickeln; dort war natürliches, mannigfaches Dasein das Erste, das sich in die einfache Natürlichkeit des Lichtes zurückzog.

2. Abschnitt.

Die Religion der Erhabenheit.

1. Der metaphysische Begriff.

[1]) Wir haben zuerst[2]) die Religion der Erhabenheit, die Religion des Einen. Ihre Momente sind folgende.

Gott ist bestimmt als absolute Macht, die Weisheit ist. Die Macht als Weisheit ist zuerst in sich reflektiert als Subjekt; diese Reflexion in sich, diese Selbstbestimmung der Macht ist die ganz abstrakte, allgemeine Selbstbestimmung, die sich in sich noch nicht besondert; die Bestimmtheit ist nur Bestimmtheit überhaupt, nur überhaupt Reflexion in sich. Diese in sich ununterschiedene Subjektivität, diese so ganz ungesonderte Reflexion in sich macht, daß Gott schlechthin bestimmt ist als Einer, alle Besonderung ist darin untergegangen.

Das Zweite ist, daß die natürlichen, die bestimmten, als Welt besonderten Dinge, das Endliche überhaupt, das Besondere nicht mehr für sich gelten in ihrer Unmittelbarkeit. Die Macht, die Selbständigkeit ist nur Eines; alles andre ist nur Gesetztes, ein von dem Einen Abgehaltenes; denn er ist nur gestaltlose, abstrakte Subjektivität; alles andre, alle Gestaltung ist nur ein Gesetztes, unselbständig gegen den Einen.

Das Dritte ist die Bestimmung seines Zweckes. Einerseits

---

[1]) Hotho: Die metaphysischen Momente dieser Religion sind schon angegeben worden; sie sind, kurz wiederholt, diese: Erstens ist Gott die allgemeine Wesentlichkeit als die absolute Negativität, worin die Unmittelbarkeit als negative Beziehung auf sich selbst sich aufgehoben hat und nun als diese Wesentlichkeit Macht und Inhalt ihrer selbst, Weisheit ist. Zunächst aber ist diese Selbstbestimmung, insofern sie die Selbstbestimmung selbst zum alleinigen Inhalte hat, die abstrakte, die noch unbestimmte, der reine Eine. In diesem zweitens, weil er das sich selbst setzende Unmittelbare ist, geht alles Natürliche auf und hat in seiner Unmittelbarkeit keine Gültigkeit mehr.

[2]) In dem Kolleg von 1827 hat Hegel zuerst die Religion der Schönheit und dann die der Erhabenheit behandelt.

ist er selbst sich der Zweck; er ist Weisheit. Diese Bestimmung ist gefordert, daß sie der Macht gleich sei. Aber er ist sich nur allgemeiner Zweck, oder die Weisheit ist nur abstrakt, heißt nur Weisheit. Aber sie muß realisiert werden; wir sind in der Bestimmung des Begriffs. Diese Bestimmtheit muß nicht nur im Begriffe bleiben, sondern auch Form der Realität erhalten, und so muß die Weise der Besonderheit an ihr sein. Diese Besonderung ist die erste, unmittelbare, und daher nun ganz beschränkter, einzelner Inhalt.

»[1]) In der Religion der Erhabenheit ist die Form, Bestimmtheit, Realität der Idee schon betrachtet, die Macht als Herrschaft des Einen. Die Macht ist nicht gestaltend, so daß die Realität ihre eigene sei; sie ist wesentlich ein negatives Verhalten, und indem das Unterschiedene, das Negative als das Andere ihrer, wie sie in sich reflektiert ist, als Realität erscheint und erscheinen muß, so hat die Macht auch ein positives Verhältnis zu demselben, so daß die Positivität des Realen nicht seine eigene, nur die der Macht sei, und nur nach dieser abstrakten Seite. Die Macht ist überhaupt Herrschaft. Der Inhalt ist übrigens die gegebene Welt, Natur, nicht aus der Macht bestimmt; denn sie [ist] das Unbestimmte.

Wie im Sein die Bestimmtheit der Unmittelbarkeit es mit sich brachte, daß es in einem unmittelbaren Naturgegenstande seine Realität hat, so ist es hier eben dieselbe Bestimmtheit des Begriffs, welche auch die Bestimmtheit der Realität ausmacht, wie dies nicht anders sein kann. Aber in der Herrschaft ist selbst schon die ganze Vorstellung gegeben (Herrschaft über alles), denn eben die Bestimmtheit ist die abstrakte Negativität, — es ist keine Unterscheidung, Erfüllung, also die Weise der Realität nicht [vom Begriff] verschieden, nicht eigene positive Gestaltung. Es ist Religion des Gedankens; die Gestaltung der Macht ist nur das Negative gegen das Andere, das unmittelbare Sein. Die Beziehung auf das Andere, die Welt ist ebendeswegen nur die negative der Macht und Herrschaft. Sie enthält näher die Momente: Schöpfung, Erhaltung und Untergang der Welt und Dinge.«

Das Gemeinsame der Religionen dieser Sphäre ist diese Idealität des Natürlichen, daß es dem Geistigen unterworfen

[1]) Mskr.: b) konkrete Vorstellung. Form der Idee.

wird, daß Gott, der Geist als Geist gewußt wird. [1]) Die Wahrheit des Besondern ist die allgemeine Einheit, die Subjektivität und konkret in sich ist, insofern sie das Besondere in sich hat, dabei aber wesentlich als Subjektivität ist. Für diese Vernünftigkeit nun, die als Subjektivität, und zwar ihrem Inhalt nach als allgemeine Subjektivität und ihrer Form nach frei ist, für diese reine Subjektivität ist der Boden der reine Gedanke; sie ist dem Natürlichen entnommen und damit dem Sinnlichen, es sei in äußerlicher Sinnlichkeit oder es sei die sinnliche Vorstellung. Sie ist die geistige subjektive Einheit, und diese erst verdient für uns den Namen Gott.

Diese subjektive Einheit ist nicht Substanz — denn sie ist subjektiv —, wohl aber ist sie absolute Macht; das Natürliche ist nur ein durch sie Gesetztes, Ideelles, nicht Selbständiges. Erscheinend, offenbarend ist sie nicht im natürlichen Material, sondern im Gedanken: der Gedanke ist die Weise ihres Daseins, Erscheinens. Absolute Macht ist auch im Irdischen; aber die Hauptsache ist, daß sie konkret, in sich bestimmt sei, — so ist sie die absolute Weisheit[2]). Die nähern Bestimmungen sind die folgenden:

---

[1]) Das Kolleg von 1827 enthält hier gemäß der veränderten Anordnung der Religionen folgende Sätze: Zunächst nun wird er als Geist gewußt, dessen Bestimmungen vernünftig, sittlich sind. Aber dieser Gott hat noch einen besonderen Inhalt, oder er ist noch nur seine sittliche Macht. Seine Erscheinung ist die der Schönheit; aber diese ist ein natürliches Material und ein Boden des sinnlichen, äußerlichen Stoffes oder der sinnlichen Vorstellung. Der Boden ist da nicht der reine Gedanke. In dem Gesagten liegt die Notwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit, daß nämlich die besondern geistigen Mächte, die sittlichen, in eine geistige Einheit zusammengefaßt werden.

[2]) Das Kolleg von 1827 fährt fort: Ferner: die vernünftigen Bestimmungen der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen in einen Zweck, eine Bestimmung dieser Subjektivität vereint, ist die Heiligkeit. Die Göttlichkeit bestimmt sich so als Heiligkeit. Die höhere Wahrheit der Subjektivität Gottes ist nicht nur eine schöne Subjektivität, wo der Gehalt, der absolute Inhalt noch in Besonderheiten auseinandergelegt ist, ein Verhältnis wie das von Tier zu Mensch. Die Tiere nämlich haben besondere Charaktere; der Charakter der Allgemeinheit ist der menschliche. Sittliche Vernünftigkeit der Freiheit und die für sich selbst seiende Einheit dieser Vernünftigkeit ist die wahrhafte, die sich in sich bestimmende Subjektivität. Diese ist die Weisheit und Heiligkeit. Der Inhalt der griechischen Götter sind die sittlichen Mächte; sie sind nicht heilig, weil sie noch besondere, beschränkte sind.

Der absolute Gegenstand ist der Eine, und es ist angegeben worden, worin diese Bestimmung liegt. Es ist die erste Subjektivität, die unendliche Macht ist; so ist sie schlechthin nur der Eine. Dieses ist die reine und eben damit die in sich allgemeine Subjektivität, oder umgekehrt ist diese Subjektivität, die in sich die allgemeine ist, eben nur eine. Diese Einheit Gottes, dies, daß Gott als Einer gewußt wird, ist von unendlicher Wichtigkeit. Es ist nicht darum zu tun, daß an sich die Einheit aufgezeigt werde, daß zugrundeliege, an sich sei die Einheit Gottes: so ist es in der indischen und chinesischen Religion. Aber da, wenn seine Einheit nur an sich ist, ist Gott nicht als unendliche Subjektivität gesetzt, und sie wird nicht gewußt, ist nicht als Subjektivität für das Bewußtsein. Uns kann diese Bestimmung als trivial erscheinen, weil wir gewöhnt sind, Gott als Einen zu denken. Sie ist auch zunächst formell; aber sie ist unendlich wichtig, und es ist nicht zu verwundern, daß sich das jüdische Volk dies so hoch angerechnet hat, Gott als den Einen zu verehren; denn daß Gott Einer ist, ist die Wurzel der Subjektivität, der Grund zur absoluten Geistigkeit, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Bestimmung der absoluten Wahrheit. Noch ist es nicht Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwicklung; aber es ist der Anfang der Wahrheit, das Prinzip, ihre absolute Übereinstimmung mit sich selbst, die als konkret die Wahrheit ist.

Diese Einheit Gottes enthält so in sich eine, und damit die absolute Macht; in dieser ist, wie wir gesehen haben, alle Äußerlichkeit, sinnliche Gestaltung, Bild aufgehoben. Dieser Eine ist gestaltlos; denn er ist reine Macht. Alles Besondere ist darin als negativ gesetzt, als ihm nicht angehörig, als ihm unangemessen, seiner unwürdig. In der Naturreligion haben wir die Seite der Bestimmung gesehen als natürliche Existenz, als Licht usf., dieses Selbstbewußtsein in dieser vielfachen Weise. In der unendlichen Macht dagegen ist alle diese Äußerlichkeit vernichtet.

Es ist also ein gestalt- und bildloses Wesen, nach außen nicht im natürlichen Dasein nach äußerer sinnlicher Gestalt, — bildlos, nicht auf eine natürliche Weise für die sinnliche Vorstellung, er ist nur für den Gedanken, den Geist. Die in sich unendliche reine Subjektivität ist die Subjektivität, die wesentlich denkend ist. Als denkend ist sie nur für das Denken, also in ihrem Urteil. Das Denken ist der wesentliche Boden für diesen Gegenstand.

Diese erste Bestimmung des Einen ist diese formelle, einfache Bestimmung, die der Grund ist, Gott als Geist zu fassen, das Selbstbewußtsein; es ist die Wurzel, aus der seine Geistigkeit hervorgeht, die Wurzel seines konkreten, wahrhaften Inhalts.

2. Die Erscheinung des Wesens.

a) Die Schöpfung.

Das Zweite ist dann die Form der göttlichen Selbstbestimmung, der Weise der Besonderung, des göttlichen Urteils. Diese kann nicht fehlen, ist in der Tat notwendig[1]). Gott ist die Weisheit; darin ist enthalten sein Sichbestimmen, sein Urteilen, näher, was man sein Erschaffen nennt. Die Weisheit ist, daß in ihr Zweck, daß sie bestimmend ist. Aber diese Weisheit ist zunächst noch abstrakt, die erste Subjektivität, die erste Weisheit und darum noch keine Besonderung Gottes in sich selbst; denn sonst würde Gott als Geist gewußt werden. Ist die Tätigkeit noch nicht von der Art, daß sie die Natur des Geistes entwickelt, so gilt das Subjekt wohl für die Vorstellung als Geist, aber es ist noch nicht selbst wahrhaft Geist. Hier ist nur eine Seite, die des Bestimmens Gottes; sein Urteil ist so, daß er setzt und das von ihm Gesetzte, Bestimmte zunächst in Form eines unmittelbaren Andern ist.

Insofern die Weisheit konkret ist, ist Gott das Selbstbestimmen seiner so, daß Gott sich in sich selbst schafft und das Erschaffene in sich erhält, so daß es gewußt wird als in ihm selbst erhalten bleibend als sein Sohn: so bestimmt würde Gott als wahrhaft konkreter Geist gewußt. Da hier aber die Weisheit abstrakt ist, so ist das Urteil, das Gesetzte, ein Seiendes, aber auch nur als Form: es ist die seiende Welt; das Urteil hat noch die Form der Unmittelbarkeit, aber nur als Form, denn Gott schafft absolut aus Nichts. Nur er ist das Sein, das Positive. Aber er ist zugleich das Setzen seiner Macht. Die Notwendigkeit, daß Gott Setzen seiner Macht sei, ist die Geburtsstätte alles Erschaffenen. Diese Notwendigkeit ist das Material, woraus Gott schafft; dieses ist Gott selbst. Er schafft daher aus nichts Materiellem; denn er ist das Selbst

---

[1]) Hotho: Denn Gott ist nur als aufgehobene Unmittelbarkeit, er ist die negative Bewegung.

und nicht das Unmittelbare, Materielle. Es ist nicht Einer gegen ein anderes schon Vorhandenes, sondern das Andere ist er selbst als die Bestimmtheit, die aber, weil er nur Einer ist, außer ihm fällt als seine negative Bewegung. Indem die Macht als absolute Negativität vorgestellt ist, so ist zuerst das Wesen, d. h. das mit sich Identische in seiner Ruhe, ewigen Stille und Verschlossenheit. Aber eben diese Einsamkeit in sich selbst ist nur ein Moment der Macht, nicht das Ganze. Die Macht ist zugleich negative Beziehung auf sich selbst, Vermittelung in sich, und indem sie sich negativ auf sich bezieht, so ist dies Aufheben der abstrakten Identität das Setzen des Unterschiedes, der Bestimmung, d. h. die Erschaffung der Welt. Das Nichts aber, aus welchem die Welt erschaffen ist, ist die Unterschiedslosigkeit, in welcher Bestimmung zuerst die Macht, das Wesen gedacht wurde. Wenn man daher fragt, wo Gott die Materie hergenommen, so ist es eben jene einfache Beziehung auf sich. Die Materie ist das Formlose, das mit sich Identische; dies ist nur ein Moment des Wesens, also ein Anderes als die absolute Macht, und so ist es das, was Materie genannt wird. Das Erschaffen der Welt heißt also die negative Beziehung der Macht auf sich, insofern sie zunächst als das nur mit sich Identische bestimmt ist. Die Besonderung ist zunächst das göttliche Bestimmen überhaupt und so das, was wir Schöpfung nennen, wovon schon früher gesprochen wurde. Es ist zu bemerken, daß ihre besondere Form nicht ist ein Hervorgehen des Besondern aus irgendeinem Einen wie beim Brahm. Hervorgehen drückt nämlich aus, daß das Hervorgegangene selbständig ist; das Entstehen, diese Veränderung ist nur etwas Transitorisches, und das Entstandene verliert den Charakter, entstanden zu sein, ist selbständig bleibend, ist Gott. Das Hervorgegangene ist selbst das Existierende, das Wirkliche so, daß der Grund, aus dem es hervorgegangen ist, vielmehr als das Aufgehobene, Unwesentliche gesetzt ist, das Hervorgegangene dagegen nicht als Geschöpf, sondern als Selbständiges gilt. Hier aber ist nicht diese Weise des Hervorgehens; das Setzen ist nichts Transitorisches, sondern die Hervorgegangenen behalten den Charakter, Gesetzte zu sein, Geschöpfe. Damit ist ihnen der Stempel aufgedrückt, nicht selbständig zu sein; dies ist die Grundbestimmung, die ihnen bleibt, weil Gott als Subjekt, als unendliche Macht ist. Diese Macht ist der Eine und ist nur für den Einen,

und damit ist das Besondere nur ein Negatives, Gesetztes gegen das Subjekt.

Gott ist Schöpfer der Welt. Diese ist ein Unmittelbares, aber so, daß dies Unmittelbare nur ein Vermitteltes ist, die Welt nur Geschöpf. Das Geschöpf ist ein solches, das nicht in sich selbständig ist; es ist wohl, oder es hat Sein, aber es hat nicht Selbständigkeit. Dieser Unterschied ist wesentlich. Das Schaffen Gottes ist, wie gesagt, sehr verschieden von dem Hervorgehen, daß also die Welt aus Gott hervorginge. Aus Brahma gehen die Götter hervor. In den Kosmogonien der Griechen sind die höchsten, die geistigen Götter zuletzt hervorgegangen; sie sind die letzten. Zugleich aber gehört nun für die griechischen, gerade für die höchsten, die geistigen Götter dies Hervorgegangensein auch zu ihrer Endlichkeit. Es ist ihre Bedingtheit, wonach sie ihre Natur voraussetzen, wie beim endlichen Geiste die Natur vorausgesetzt wird. Hier dagegen ist diese Subjektivität des Einen das absolut Erste, Anfangende, und die Bedingtheit ist aufgehoben. Gott ist gegen dies so Gesetzte, gegen die Welt, die sein Geschöpf ist, gegen die Totalität seines Bestimmtseins, seiner Negation, gegen die Totalität des unmittelbaren Seins das Vorausgesetzte, das Subjekt, das absolut Erstes bleibt. Hier ist die Grundbestimmung Gottes: sich auf sich beziehende Subjektivität; als in sich seiende, bleibende Subjektivität ist sie die erste.

In dieser Bestimmung der Schöpfung liegt also eine zweite, nämlich daß Gott ein vorausgesetztes Subjekt ist, wie er als Macht auch das bleibende Subjekt ist. Vorausgesetztes Subjekt ist er auch bei den Griechen; aber die gegenwärtigen, geistigen Götter sind da das Letzte im Erzeugtwerden. Bei dem einen Gott aber ist dies nicht, bei dem Subjekte, was dasselbe wie das Vorausgesetzte und Bleibende ist, von dem die Hervorgegangenen nur Geschöpfe sind. Dies liegt im Begriffe der Schöpfung. Sonst ist sie eine unbestimmte Vorstellung, bei der man leicht an das mechanische, technische Produzieren der Menschen erinnert wird, eine Vorstellung, die man von sich abhalten muß. Menschlich technisches Produzieren ist äußerlich. Das Subjekt, das Erste, wird tätig und tritt an etwas andres heran und erhält damit ein äußerliches Verhältnis zu dem Material, das verarbeitet wird, das Widerstand leistet und zu überwinden ist; beide sind als Gegenstände einer gegen den andern

vorhanden. Gott dagegen erschafft absolut aus nichts; da ist nicht eines gegen das andre vorhanden[1]). Die Produktion also, deren Subjekt er ist, ist anschauende, unendliche Tätigkeit. Beim menschlichen Produzieren bin ich Bewußtsein, habe einen Zweck und weiß ihn und habe dann auch ein Material, von dem ich weiß, daß ich so in einem Verhältnis zu einem Andern bin. Hingegen das anschauende Produzieren, das Produzieren der Natur fällt in den Begriff der Lebendigkeit; sie ist ein inneres Tun, innere Tätigkeit, die nicht gegen ein Vorhandenes, ein Anderes gerichtet ist, das Fallen der Intelligenz in den Schlaf, wie man sonst sagte, — es ist die unendliche Tätigkeit, näher Lebendigkeit, ewiges Erzeugen der Natur, und diese ist überhaupt ein Gesetztes, Geschaffenes. Also gegen die Bestimmung des Einen als des Subjekts ist das Besondere, das in diesem Produzieren vorkommt, in der Natur, Äußerlichkeit, Unselbständigkeit, überhaupt im Gesetzten Geschaffenes; nur die göttliche, in sich bleibende Subjektivität ist die Beziehung auf sich selbst, und damit das Erste.

Aber sie ist auch nur das Anfangende, und es ist nicht so, daß diese Subjektivität auch als Resultat bestimmt wäre. Gott ist das Erste; seine Schöpfung ist ewige Schöpfung; aber er ist darin nicht das Resultat, sondern das Anfangende. Wäre die göttliche Subjektivität als Resultat, als sich selbst erschaffend bestimmt, so wäre sie als konkreter Geist gefaßt. Denn auf der höhern Stufe, wenn Gott als Geist bestimmt wird, ist er der, der nicht aus sich heraustritt, und so ist er dann auch das Resultat, das sich selbst Erschaffende. Wäre das vom absoluten Subjekte Geschaffene dieses selbst, so wäre in diesem Unterschiede der Unterschied ebenso aufgehoben, das letzte Subjekt das aus sich resultierende. Diese Bestimmung haben wir hier noch nicht, nur die, daß das absolute Subjekt das schlechthin Anfangende, das Erste ist. Gott ist hier noch nicht als Geist, als das durch seine Besonderung erst in sich Zurückkehrende gefaßt. Es muß aber, da Gott schlechthin das Erste ist, sein Erschaffen nicht unter der Weise des menschlichen Produzierens gedacht werden.

---

[1]) Hotho: Das Geschöpf hat die beiden Momente in sich, unmittelbar und Gesetztes zu sein. Die Schöpfung ist die unendlich anschauende Tätigkeit, sich als Macht zu setzen.

»Diese Momente [Schöpfung, Erhaltung, Untergang der Welt und Dinge] sind für die Vorstellung als in der Zeit unterschieden, oder es ist die Vorstellung, der diese Unterscheidung angehört; denn im Begriff ist dies eines, absolute Macht, Wahrheit der Welt, positive und negative Seite, Trennung von Sein und Nichtsein. Aber eben darin ist die bestimmtere Unterscheidung der Gedanken, Momente; denn die Macht ist verschieden von Entstehen und Vergehen, [von] Eigenschaft.« Die Identität der Macht mit sich ist ebenso das Nichts, aus dem die Welt geschaffen, wie die Subsistenz der Welt und die Aufhebung ihrer Subsistenz. Diese Identität der Macht, die sich auch im Sein der Dinge erhält, ist das Sein der Dinge, wie ihr Nichtsein. In der Güte ist die Welt nur als nicht in sich berechtigt, als zufällig getragen und erhalten, und somit zugleich ihre Negativität enthalten, die in der Gerechtigkeit gesetzt wird.

»Herrschaft, Macht [weisen hin auf] Geist; [er ist die] Voraussetzung, [von ihm ist die] Vorstellung [vorhanden]. Aber es kommt darauf an, wieviel diesem Geiste zugeschrieben wird. Er hat geistige Prädikate: Weisheit, Willen, Güte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit. [Aber das entscheidet nicht,] sondern was seine Tätigkeit, seine Werke sind, und diese seine Tätigkeit ist hier nur die der Macht. Schwer [ist es], die Vermischung [mit jenen höhern Prädikaten] abzuhalten, ob Subjekt gleich Geist heißt. [Aber das wahrhafte] Prädikat [ist,] was er tut, was er ist, — darauf kommt es an, [auf die] Seite der Bestimmung, der Realität, ob sein Tun die Natur des Geistes darstellt.

[Sein Tun ist hier die] S c h ö p f u n g, Werden aus nichts. Die Macht bestimmt sich selbst: [sie ist] negative Beziehung auf sich selbst, Aufheben ihrer Abstraktion, Identität mit sich. [In der Vorstellung ist es] ewiger Ratschluß Gottes, sein absoluter Wille, [aber als] zufällig begriffen. Zufälliger Wille ist dies Tun überhaupt in sich, [ist die] Welt überhaupt; welchen Inhalt [sie hat,] ergibt sich aus ihrer Anschauung. Denn sie ist nicht Zweck, [der] notwendig aus dem Subjekt [hervorkäme].

[Das Zweite ist die] E r h a l t u n g. [Auch hier haben wir das] Anfangen von der Abstraktion, dem Leeren, das Macht, Dasein ist, positiv. Das Positive dieses andern Seins, [der] Welt, ist das positive Sein der Macht; es ist damit die

Selbständigkeit der hervorgegangenen Welt aufgehoben, ihr Inneres, und sie [ist] in sich geschieden, in ihr Wesen und ihre Realität.

[Das Dritte ist das] Untergehen der weltlichen Dinge. Ebenso [besteht nämlich ein] negatives Verhältnis der Macht zu diesem ihrem positiven Sein. Beides [, das positive und negative Verhältnis sind] in einem [, es ist] ein Prozeß: negative Beziehung auf sich, Unterscheiden, Aufheben ihrer Identität mit sich. Diese Identität ist α) das Leere, [das] Nichts, Schaffen eines Andern, β) das Subsistieren der Welt, [und das] Aufheben ihres Subsistierens.

[So ergibt die Vorstellung] α) des Seins der endlichen Dinge die Güte, β) [die Vorstellung] ihrer Endlichkeit, [und der] Manifestation ihrer Nichtigkeit [die] Gerechtigkeit. Diese Bestimmungen sind Bestimmungen des Begriffes selbst, Momente des Prozesses der Macht, der Macht als Prozeß, und sie ist dies als Herrschaft. Dieselbe Welt als seiend ist nur [durch] Güte, nicht in sich berechtigt, zufällig. In der Güte [ist] zugleich ihre Negativität enthalten; [sie hat] Dasein, aber das nur ein Schein ist; daß sie verschwindet, ist eben diese ihre Negativität, eben daß das Nichtsein ihr Dasein ist, ihr Dasein als Negativität da ist.

[So ist die] Identität der Macht mit sich, Identität als Sein der Dinge, als affirmative Bestimmung: Güte. [Das] Bestehen [der Dinge gilt] als Zweck, als vom Subjekt ausgehend; diese sollen bestehen. (So [ist es die Bestimmung der] Gerechtigkeit: sie sollen untergehen.) [Hier also treten auf] Eigenschaften eines Subjekts, überhaupt Eigenschaften. [Die] Bestimmung [ist] nur Eigenschaft, nicht selbständige Totalität; [das Subjekt ist] noch unmittelbar, noch bewegungslos, unerfüllt in seiner Subjektivität.

[Die] Identität der Macht mit sich als Nichtsein der weltlichen Dinge [ist dann die] Gerechtigkeit. [Die] Gerechtigkeit [ist ähnlich] wie Shiwa, Entstehen und Vergehen, negativer Prozeß, nicht [aber] Bewegung der Rückkehr in sich, nicht Geist.«

Die dritte Bestimmung also, die Gott in Rücksicht der Schöpfung zukommt, ist seine Güte und Gerechtigkeit. Diese Bestimmungen Gottes in Beziehung auf die Welt, auf die Geschöpfe, das, was man Eigenschaften Gottes heißt, sind seine

Bestimmtheit; d. h. indem wir die Besonderung Gottes, sein Sichbestimmen sahen und dies als Erschaffen der Welt, das Bestimmte als seiende Welt sahen, so ist damit zugleich eine Beziehung Gottes auf die Welt gesetzt, oder die Eigenschaften sind das Bestimmte selbst, aber gewußt im Begriffe Gottes. Das eine ist das Bestimmte, gewußt als seiend, nicht als in Gott zurückkehrend, zu Gott gehörend, das andere ist das Bestimmtsein als Bestimmtheit Gottes. Das sind, was man Beziehungen Gottes auf die Welt heißt, und es ist ein schlechter Ausdruck, wenn man meint, daß wir nur von dieser Beziehung Gottes auf die Welt, aber nichts von ihm wissen. Vielmehr ist eben das seine eigne Bestimmtheit, damit seine eignen Eigenschaften.

Schon nach der sinnlichen Vorstellung ist Etwas, und Etwas ist für sich. Davon sind unterschieden seine Eigenschaften, seine Beziehung auf anderes; aber diese machen eben seine eigentümliche Natur aus. Die Art der Beziehung des Menschen auf die andern, das ist das Menschliche, das ist seine Natur. Die Säure ist nichts als diese Art und Weise der Beziehung auf die Basis; das ist die Natur der Säure selbst. Erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man seine Natur selbst. Eine Unterscheidung zwischen beiden, das sind schlechte Unterschiede, die sogleich als Produktionen eines Verstandes, der nicht weiß, was er tut, zusammenfallen, eines Verstandes, der sie nicht kennt, nicht weiß, was er an diesen Unterschieden hat.

Diese Bestimmtheit als Äußeres, Unmittelbares, als Bestimmtheit Gottes selbst ist seine absolute Macht; diese aber ist, wie wir gesehen haben, Weisheit. Die Macht nun als unendliche Weisheit ist nicht mehr die bloße Notwendigkeit. Die Geschaffenen sind allerdings, und sind nur Gesetzte, in der Notwendigkeit als seiend und nichtseiend bestimmt. Eben dies Sein aber der endlichen Dinge ist hier als Güte bestimmt, und die Manifestation ihrer Nichtigkeit als göttliche Gerechtigkeit. Beides sind Momente der Macht, aber vorgestellt als Eigenschaften; sie erscheinen so, weil der Eine als das Subjekt vorausgesetzt ist, als subjektive Momente. Hiedurch ist das Sein der Dinge in der Form des Zwecks: sie sollen sein, dies ist die Güte, und sie sollen untergehn, dies ist die Gerechtigkeit; beides ist *eine* Bestimmung des Subjekts.

Es ist hier der Ort für Eigenschaften, die, wie wir gesehen haben, angesehen werden können für Bestimmungen des Be-

griffs selbst; aber das Subjekt selbst, das sie besitzt, hat dennoch seine Natur nicht darin. Das Ding, das Eigenschaften hat, hat seine Natur nicht in den Eigenschaften als solchen. Eigenschaften sind allerdings Bestimmungen des Subjekts, aber so, daß der Begriff des Subjekts als von ihnen unabhängig gesetzt wird. Die Grundbestimmungen sind der Eine und die Macht; der Begriff, die innerste Natur des Subjekts ist noch unabhängig gesetzt von den Eigenschaften. Wenn sie ihm in der Tat angehörten, so wären sie selbst die Totalität; denn der Begriff ist die absolute Güte, er teilt sich selbst seine Bestimmungen mit. So ist der Begriff erst dann, wenn sie Totalität sind, als Idee gesetzt. Dazu, daß sie dem Begriff angehören, gehört, daß sie selbst der ganze Begriff wären, und so wäre er erst wahrhaft real. Da wäre der Begriff aber Idee, und das Subjekt wäre als Geist gesetzt, in dem Güte und Gerechtigkeit Totalitäten wären, nicht abstrakte Bestimmtheiten. Die Gerechtigkeit ist das Moment der Negation, d. h. daß die Nichtigkeit der existierenden Dinge offenbar werde; sie ist so eine Bestimmung wie am Shiwa, ein Entstehen und Vergehen. Es ist nur die Seite des Prozesses überhaupt, die Seite des Zufälligen, dessen Nichtigkeit manifestiert wird, nicht die Negation als die unendliche Rückkehr in sich, — was die Bestimmung des Geistes wäre, — sondern die Negation ist nur Gerechtigkeit.

Die Güte ist also dies, daß die Welt ist. Dieser kommt das Sein nicht zu; das Sein, das wahrhaft wirkliche, ist nur in Gott. Das Sein des Außereinander, außer Gott, — da sind keine Ansprüche; es ist nur diese Entäußerung seiner, daß er sich von sich selbst entläßt, seinen Inhalt, der diese Bestimmtheit der absoluten Subjektivität ist, auch von seiner absoluten Einheit frei läßt. Dieses Ur-Teilen ist die ewige Güte Gottes: das Unterschiedene hat kein Recht zu sein, es ist außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch ein Beschränktes, Endliches, dessen Bestimmung ist, nicht zu sein; daß es aber ist, das ist die Güte Gottes, — als Gesetztes vergeht es aber auch, ist nur Erscheinung. Gott kann nur hier im wahrhaften Sinne Schöpfer sein als unendliche Subjektivität. So ist er frei, so kann seine Bestimmtheit, sein sich selbst Bestimmen frei entlassen werden. Nur das Freie kann seine Bestimmungen als Freies sich gegenüber haben, sie als Freies entlassen. Dieses Entlassen zu diesem

Auseinandergehen, dessen Totalität die Welt ist, — dieses Sein ist die Güte.

Das Sein der Welt ist aber nur das Sein der Macht, oder die positive Wirklichkeit und Selbständigkeit der Welt ist nicht ihre eigne Selbständigkeit, sondern die Selbständigkeit der Macht. Die Welt muß daher in Beziehung auf die Macht als ein in sich Gebrochenes vorgestellt werden: die eine Seite ist die Mannigfaltigkeit der Unterschiede, der unendliche Reichtum des Daseins, die andere Seite ist dann die Substanzialität der Welt. Diese kommt aber nicht der Welt selber zu, sondern ist die Identität des Wesens mit sich selbst. Die Welt erhält sich nicht für sich selbst, sondern ihr Fürsichsein ist die Macht, die sich in den Unterschieden erhält, wie es Fürsichsein bleibt und so die Seite des Seins der Welt ist. So ist die Welt in sich geschieden: einerseits ist sie unselbständiger, selbstloser Unterschied, anderseits ihr Sein.

Die Gerechtigkeit wiederum ist die Manifestation der Nichtigkeit, der Idealität dieses Endlichen, daß dieses Sein nicht wahrhafte Selbständigkeit ist, — diese Manifestation als Macht tut den endlichen Dingen ihr Recht an.

Güte und Gerechtigkeit sind nicht Momente der Substanz; in der Substanz sind diese Bestimmungen als seiend ebenso unmittelbar, wie als nichtseiend, als werdend. Hier aber ist das Eine nicht als Substanz, sondern als der Eine, als Subjekt; hierin ist das Sein der Dinge als Zweck gesetzt, ist Bestimmung des Zwecks, eigne Bestimmtheit des Begriffs. Die Welt soll sein, ebenso soll sie sich umwandeln und vergehen. Da ist die Gerechtigkeit als Bestimmung des Zwecks, als Subjekt in seinem sich Unterscheiden von diesen seinen Bestimmungen, dieser seiner Welt.

b) Das Geschaffene.

a) Die prosaische Welt.

Das Dritte ist die Form der Welt, die Bestimmung, welche die Dinge überhaupt erhalten, die Realität, die sie bekommen. Sie sind Geschöpfe, sind hervorgetreten in der Kategorie von Äußerlichen, sind nicht in selbständigem Unterschiede. Oder die Welt ist jetzt prosaisch, sie tritt uns wesentlich als eine Sammlung von Dingen entgegen, ist entgöttert. Die Natur ist hier entgöttert; die Dinge sind Unselbständigkeiten in ihnen

selbst: alle Selbständigkeit ist in dem Einen konzentriert. Es kann nun scheinen, daß es zu bedauern wäre, daß die Natur in einer Religion entgöttert sei; man preist dagegen die Einheit des Ideellen und Reellen, die Einheit der Natur mit Gott, wo die natürlichen Dinge, Sonne, Bäume, Tiere usf. als selbständig, göttlich, frei bestimmt betrachtet werden. Im Orient und besonders am griechischen Gott wird man erfreut durch die Freundlichkeit und das Verhältnis zur Natur und zum Göttlichen, daß, indem der Mensch sich zur Natur verhält, er sich zum Göttlichen verhält. Seine Freigebigkeit begeistet das Natürliche, macht es zum Göttlichen, beseelt es. Diese Einheit des Göttlichen und Natürlichen — man nennt es Identität des Ideellen und Reellen — ist eine abstrakte, ganz formelle Bestimmung, eine Identität, die wohlfeil zu haben ist. Sie ist nämlich allenthalben; die Hauptsache wäre die wahrhafte Bestimmung dieser Identität, und die wahrhafte Identität ist die, die in der unendlichen Subjektivität ist, die gefaßt wird nicht als Neutralisation, gegenseitige Abstumpfung, sondern eben als unendliche Subjektivität. Die wahrhafte Identität ist so nur in dem geistigen, in dem sich selbst real bestimmenden Gott, daß die Momente seines Begriffs zugleich selbst sind als Momente der Totalität. Indem nun die unendliche Subjektivität sich selbst so bestimmt und ihre Bestimmungen als Welt frei entläßt, sind diese Bestimmungen Dinge, unselbständig, wie sie wahrhaft sind, nicht Götter, sondern Naturgegenstände. Die natürlichen Dinge sind nach ihrer Einzelheit in der Tat an sich in ihrer Bestimmung äußerlich gegen den Geist, gegen den Begriff, und so ein Äußerliches gegen den Begriff ist dessen Endlichkeit. So ist der Geist als endlicher selbst diese Lebendigkeit. Lebendigkeit ist wesentlich ein Inneres; aber jene Identität, soweit sie nur Leben ist, ist äußerlich gegen die absolute Innerlichkeit des Geistes. Das abstrakte Selbstbewußtsein ist ebenso endlich. Das, was natürliche Dinge heißt, der Kreis der endlichen Dinge, die Welt, natürliches Lebendiges, selbst abstraktes Sein, ist seiner Natur nach ein an ihm selbst Äußerliches. Diese Bestimmung der Äußerlichkeit erhalten die Dinge hier auf dieser Stufe: sie sind dem Begriffe nach in ihrer Wahrheit gesetzt. Wenn man diese Stellung, die Entäußerung der Natur bedauert, so muß man zugeben, daß die schöne Vereinigung der Natur und Gottes nur für die Phantasie gilt, nicht für die Vernunft. Denen, die noch so schlecht von der Entgötte-

rung sprechen und jene Identität preisen, wird es doch gewiß sehr schwer sein, an einen Ganga, eine Kuh, einen Affen, ein Meer, einen indischen oder griechischen Gott usf. zu glauben, sondern die wahrhafte Stellung ist diese, die angegeben worden ist. Hier nun ist der Grund gelegt zu einer verständigen Betrachtung der Dinge und ihres Zusammenhangs; denn eben der verständige Zusammenhang ist seiner Äußerlichkeit wegen. Aber die ausführliche Verständigung gehört nicht hieher. Denn die theoretische Ausbildung dieses Bewußtseins zur Wissenschaft hat hier noch nicht ihren Platz. Denn dazu gehörte ein konkretes Interesse für die Dinge und müßte das Wesen nicht nur als allgemeiner, sondern auch als bestimmter Begriff gefaßt sein. Bei der Vorstellung der abstrakten Weisheit und bei dem einen beschränkten Zweck kann die bestimmte theoretische Anschauung noch nicht statthaben.

Die besondern sittlichen Mächte, die bei den Griechen die obersten Götter wesentlich sind, haben Selbständigkeit nur der Form nach, weil der Inhalt als besonderer unselbständig, endlich ist. Das ist eine falsche Form. Was aber die unselbständigen Dinge betrifft, die unmittelbar sind, — ihr Sein wird nur gewußt als etwas Formelles, ein Unselbständiges. So kommt ihnen das Sein nur zu nicht als absolutes göttliches, sondern als abstraktes, als einseitiges Sein, und indem ihnen das abstrakte Sein zukommt, stehen sie unter den Kategorien des Seins, indem ihnen die Endlichkeit zukommt, unter den Verstandeskategorien.

β) Die Wunder.

Es sind also hier prosaische Dinge, wie die Welt auch für uns ist, äußerliche Dinge in mannigfachem Zusammenhange des Verstandes, von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach all diesen Kategorien des Verstandes. Hier nun ist, was wir natürlichen, notwendigen Zusammenhang nennen; hier ist es deshalb auch erst, daß gegen den natürlichen Zusammenhang der Dinge die Bestimmung „Wunder“ vorkommen kann. Denn nachdem die Dinge so prosaisch bestimmt sind, ist damit ein Verhalten Gottes zur Welt als solchen prosaischen, äußerlichen Dingen bestimmt; wenn aber dieses nun als unmittelbare Erscheinung an solchen Dingen aufgefaßt wird, so ist es eine einzelne, individuelle Weise und ein besonderer Zweck in einer

bestimmten Sphäre, und damit ist der Ort gegeben, wo Wunder eintreten können[1]). In der Naturreligion gibt es keine Wunder, weil es noch nicht das gibt, was natürliche Dinge sind, noch nicht verständiges Dasein und verständigen Verlauf der Dinge; in der indischen Religion z. B. ist alles verrückt von Haus aus. Erst im Gegensatze gegen die Ordnung, die Gesetzlichkeit der Natur, die Naturgesetze, — wenn auch diese Gesetze nicht erkannt werden, sondern nur ein Bewußtsein eines natürlichen Zusammenhanges besteht, — erst da tritt die Bestimmung des Wunders ein, das so vorgestellt wird, daß sich Gott sporadisch an einem Einzelnen manifestiert. Das Wunder ist die einzelne Erscheinung Gottes; es ist dies, gegen die Bestimmung des Dinges und gegen den Begriff Gottes an einem solchen verständigen Natürlichen, Einzelnen zu erscheinen. Das Bedürfnis dazu und der Glaube daran ist vorhanden, insofern die verständig existierenden Dinge nicht so gefaßt sind, daß die Erscheinung Gottes an ihnen nur ewige Naturgesetze sind. Der Glaube an Wunder verschwindet, wenn die natürlichen Dinge so gefaßt sind, daß sich der Gott als Wesen darin manifestiere, daß er an sich seinem Begriffe nach wesentlich auf allgemeine, den Begriff notwendig ausdrückende Weise sei: dies ist das System dessen, was wir Naturgesetze nennen. Die göttliche Wirksamkeit ist dann als allgemeine und wesentliche gefaßt; der Zusammenhang der Dinge ist dann ein objektiv verständiger Zusammenhang[2]). Die einzelnen Dinge werden dann gewußt als nur im Zusammenhange seiend, und dieser Zusammenhang, der das Göttliche darstellt, ist eine auf ewig in sich notwendige Weise. Das wahrhafte Wunder ist die Erscheinung des Geistes in der Natur, und die wahrhafte Erscheinung des Geistes ist in gründlicher Weise der Geist des Menschen und sein Bewußtsein der Welt. Denn das Wissen von ihr ist, daß sie in dieser Zerstreuung, zufälligen Mannigfaltigkeit durchaus Gesetzmäßigkeit, Vernunft enthalte; das ist relativ ein Wunder.

---

[1]) Hotho: Die Welt, die Endlichkeit ist nicht der Boden für das Dasein Gottes. Er ist nur für den Geist als denkend, nicht als anschauend. Aber Gott hat bestimmte Zwecke, die sich verwirklichen. Erscheint Gott zu diesem Zweck oder sein Zweck unmittelbar in diesem verständigen Zusammenhang an den natürlichen Dingen, so ist die Stelle, wo Wunder eintreten.

[2]) Hotho: der zu seiner Quelle die Vernunft hat.

Also die Welt erscheint in dieser Religion als endliche Dinge, die auf natürliche Weise aufeinander wirken, in verständigem Zusammenhange stehen. Das Verhältnis ist also: Gott, Welt, Erschaffung der Welt, die Grundkategorie der weltlichen Dinge. Das Wunder wird als zufällige Manifestation Gottes gefaßt; die wahrhafte Manifestation Gottes an die Welt ist aber die absolute, ewige, und die Art und Weise dieser Manifestation, ihre Form, das absolute Verhältnis Gottes zu den Dingen und der Natur überhaupt ist, daß sie durch ihn gemacht sind, von ihm getragen werden und er sich in ihnen als ihre Macht manifestiert. Dies ist die Anschauung seiner Erhabenheit.

γ) Die Erhabenheit.

Die Erhabenheit ist die Form, die das Verhältnis Gottes zu den natürlichen Dingen ausdrückt. Das unendliche Subjekt in sich kann man nicht erhaben nennen; es ist das absolute an und für sich, es ist heilig. Die Erhabenheit ist erst die Erscheinung, Beziehung dieses unendlichen Subjekts auf die Welt; es ist die Idee, die sich äußerlich zur Manifestation bringt. Die Welt wird als Manifestation dieses Subjekts gefaßt, aber als Manifestation, die nicht affirmativ ist oder die, indem sie zwar affirmativ ist, doch den Hauptcharakter hat, daß das Natürliche, Weltliche negiert wird als ein Unangemessenes, so daß die Manifestation an dieser Erscheinung sich auch über die Erscheinung, über die Realität erhaben zeigt und diese zugleich als negiert gesetzt ist. Die erscheinende Idee zeigt sich über das erhaben, woran sie erscheint, oder die Erscheinung wird ausgedrückt als unangemessen.

In der Religion der Schönheit ist Versöhnung der Bedeutung mit dem Material, mit der sinnlichen Weise, dem Sein für anderes; das Geistige offenbart sich ganz in dieser äußerlichen Weise: diese ist ein Zeichen des Innern, und dies Innere wird in der Gestalt seiner Äußerlichkeit ganz erkannt. Die Erhabenheit hingegen vertilgt zugleich den Stoff, das Material, an dem das Erhabene erscheint. Das Material wird ausdrücklich zugleich als unangemessen gewußt; es ist nicht bewußtlose Unangemessenheit. Denn zur Erhabenheit ist es nicht genug, daß das Substanzielle an und für sich ein Höheres ist als seine Gestalt, sondern erst dies, daß in dieser die Unangemessenheit

zugleich gesetzt ist. Es muß nur das, was sich manifestiert, die Macht sein über die Gestalt. Darum ist es auch nicht Erhabenheit, wenn die Gestalt übertrieben, über ihr Maß hinausgesetzt wird; diese bewußtlose Unangemessenheit ist im Grotesken, Wilden des Indischen. In der indischen Religion sind die Bilder grotesk, maßlos, aber nicht erhaben, sondern verzerrt; oder wenn sie nicht verzerrt sind, z. B. die Kuh, der Affe, welche die ganze Naturmacht ausdrücken sollen, so sind eben doch die Bedeutung und die Gestalt einander unangemessen; diese Unangemessenheit aber enthält nichts von Erhabenheit, sondern ist der größte Mangel. Es muß also in der Erscheinung zugleich das Negiertsein, die Macht über die Gestalt gesetzt sein.

Gott ist für sich das Eine, die eine Macht als in sich bestimmt. Er ist der Weise, d. h. er manifestiert sich in der Natur, aber auf erhabene Weise. Die natürliche Welt ist nur ein Gesetztes, Beschränktes, nur Manifestation des Einen so, daß Gott zugleich über dieser Manifestation ist, zugleich in ihr sich von ihr unterscheidet und nicht wie in der Religion der Schönheit von dieser Äußerlichkeit sein Fürsichsein, sein wesentliches Dasein hat. Die Natur ist gehorchend, manifestiert nur ihn, aber so, daß er zugleich aus dieser Manifestation heraus ist.

Der Mensch in seinem natürlichen Bewußtsein kann natürliche Dinge vor sich haben, aber sein Geist ist solchem Inhalt unangemessen. Nicht das Umherschauen ist etwas Erhabenes, sondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus ist. Diese Erhabenheit ist insbesondere der Charakter Gottes in Beziehung auf die natürlichen Dinge. Die heiligen Schriften der Juden werden wegen des Ausdrucks dieser Erhabenheit gerühmt.

»Die Erhabenheit [hat] daher ihre Darstellung und [ihren] Ausdruck an der Natur und Welt, so daß diese als Werden und Vergehen in jener Macht vorgestellt [werden, als] Äußerung.« Longin, der Grieche, führt aus Mose eine der erhabensten Stellen an; es ist die: „»Er sprach: es werde Licht«, und es ward Licht.“ »[Oder] Psalm 104: „Von deinem Atem gehen Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen sie.“ Die Macht, jene Weise der Äußerung als unendliche Macht in sich enthaltend, — [das ist] erhaben. [Die] Äußerung [ist] Sprechen, Dräuen, Atmen. Solch eine Äußerung, Aussprechen

ist die einfachste Äußerung, die leichteste, mühelöseste, verschwebende, — und Licht wird, ist geworden. Nur ein Hauch, — und es ward Licht. [So ist] Licht nur ein Hauch.« Das Wort ist das Mühelöseste; dieser Hauch aber ist hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichts; so wird das Licht herabgesetzt zu einem Worte, zu etwas so Vorübergehendem. »Psalm 104: „Licht ist dein Kleid, das du anhast.“ Zur Erhabenheit gesellt sich die Pracht. Natürliche Dinge sind nur Attribute, Akzidenzen, sein Schmuck, seine Diener und Boten. Psalm 104: „Du machst die Winde zu deinen Engeln und die Blitze — Feuerflammen — zu deinen Dienern.“« — Die Natur ist so gehorchend. Von den lebenden Wesen heißt es: „wenn du deine Hand auftust, so werden sie mit Gut gesättigt; verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie. Du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub; lässest du deinen Odem aus, so werden sie geschaffen“ (Psalm 104, 23—30). Dies ist die Erhabenheit, daß die Natur so ganz negiert, unterworfen, vorübergehend vorgestellt wird. »[Die] Äußerung ist schwach für sich; aber die Unendlichkeit der Macht, des Gedankens gibt ihr unendliche Elastizität.

Erhabenheit [ist] nicht Verzerrung einer natürlichen Gestalt, sondern (Gott, der in dem Schwachen mächtig,) [ist der Erhabene; die] Gestalt, Äußerung [ist] unmittelbar selbst herabgesetzt zu einem Akzidenz, das nicht für sich Bestimmung, keine Realität des Gedankens ist, sondern nur als eine äußere Weise. ([Die] Indische Kuh dagegen [ist] grotesk mit ihrer unendlichen Macht, weil [sie] selbst als Subjekt vorgestellt [ist]; dort [gilt der] Mensch, z. B. Mose nur als Organ.)

Güte und Gerechtigkeit aber, weil sie zweitens einen Unterschied enthalten, werden Bestimmungen der Macht. Die Macht aber ist selbst das Unbestimmte, oder die Macht ist gegen diesen Unterschied selbstmächtig; ihre Güte setzt sich in Gerechtigkeit über und umgekehrt. Jede für sich gesetzt schlösse die andere aus; durch ihre Bestimmung erhielte die Macht einen bestimmten Inhalt, [würde] Macht [, die] nach Zwecken [wirkt]. Aber die Macht als Macht ist eben dieses, daß sie die Bestimmtheit nur aufhebt, und Güte und Gerechtigkeit sind die Momente nur ihres Prozesses.

[Die Macht Gottes] erhält ihre bestimmte, konkrete Darstellung, hat in dem Dasein der Welt ihre Realität. [Die] Weisheit [ist] unendlich, [aber] unbestimmt, verschwindet gegen die Macht. Macht ist der Sinn des Verhältnisses der Welt. Gegen die Natur überhaupt [gilt] wesentlich Macht als solche; außer dem einen Zweck [besteht] kein an und für sich seiendes Recht, Inhalt, Geschichte, Begegnis, Zustand in der existierenden Welt, kein absoluter Zweck.

Diese Darstellung der Macht Gottes ist im [Buche] Hiob gegeben,« dem einzigen Buche, von dem man den Zusammenhang mit dem Boden des jüdischen Volkes nicht genau kennt, »eben als [Darstellung] der abstrakten Macht. Hiob [wird] unglücklich aus einem Glücklichen; [dies ist der] Hauptinhalt, [der] sehr unzusammenhängend und inkonsequent [abgehandelt wird]; es will mit dem Zusammenhalten der Gedanken noch gar nicht recht fort.« Hiobs Zustand ist eigentlich allgemein; die ganze Geschichte begibt sich außerhalb des jüdischen Volks, nicht auf dessen Boden. »Hiobs Geschichte, Begegnis, Zustand, Inhalt steht außer dem Volke Gottes, welches der wesentliche Zweck ist; hier also kommt[1]) von allgemeinern, weitern Zwecken Gottes die Rede und zwar vornehmlich [kommt sie] auf diesen, der in Beziehung auf das einzelne Individuum erscheinen kann, nämlich die Gerechtigkeit als Harmonie, Identität des Glücks mit seinem Verhalten, Tugend, Frömmigkeit. Zugegeben, Frömmigkeit wäre Zweck an und für sich — in der Tat [ist es so, daß] Furcht des Herrn, nur absolute Unterwerfung gilt; sie selbst ist der Zweck, das Giltige.« Die Gerechtigkeit des Individuums soll für Gott der Zweck sein; dieser Zweck soll durch die Macht realisiert und der Mensch soll glücklich werden. »Am Ende preist Hiob seine Unschuld, seinen unsträflichen Wandel (31,2): „was gibt mir aber Gott zum Lohn von oben, und was für ein Erbe der Allmächtige aus der Höhe? (3) Sollte nicht billiger der Ungerechte solch Unglück haben und ein Übeltäter so verstoßen werden? (6) So wäge man mich auf rechter Wage, so wird Gott erfahren meine Frömmigkeit.“« Seine Freunde nehmen dasselbe Prinzip an. »Elihu [erwidert] 33, 12—13: „Siehe, eben daraus schließe ich wider dich, daß du

[1]) Mskr.: kommt es.

nicht recht bist; denn Gott ist mehr als ein Mensch, warum willst du mit ihm rechten? [29—30] Gott tut solches, uns herumzuholen aus dem Verderben ein- und zweimal.« (17): Denn Gott tut dies, daß er den Menschen von seinem Vornehmen wende und beschirme ihn vor Hoffart. »[Es handelt sich also um] Gerechtigkeit, und zwar nach dem Zwecke des Wohls des Einzelnen. Allerdings [ist dieser Standpunkt] beschränkt. — Gott tritt zuletzt auf und spricht nur seine Macht aus: Kap. 38: Und der Herr antwortete Hiob aus einem Wetter und sprach: „Wer ist der, der so fehlet in der Weisheit und redet so mit Unverstand! Gürte deine Lenden wie ein Mann; ich will dich fragen, lehre mich. Wo warest du, da ich die Erde gründete? Sage mir's, bist du so klug. Weißt du, wer ihr das Maß gesetzet oder über sie die Richtschnur gezogen hat? Oder worauf stehen ihre Füße versenkt? Oder wer hat ihr den Eckstein gelegt, da mich die Morgensterne miteinander lobeten und jauchzeten alle Kinder Gottes? Bist du in den Grund des Meers kommen und hast in den Fußtapfen der Tiefen gewandelt? Kannst du deinen Donner in der Wolke hoch einherführen? Kannst du die Blitze auslassen, daß sie hinfahren und sprechen: hier sind wir? Wer ist so weise, daß er die Wolken erzählen könnte?" Dann [schildert er die] Pracht der Tiere, [des] Behemoth [und] Leviathan. Die Zuversicht [wird] gegründet auf Macht, blos reine Macht.

Die Gottlosen heißen überhaupt „die den Herrn nicht fürchten". Hiob antwortet zuletzt (42, 2 f.): „Ich erkenne, daß du alles vermagst, und kein Gedanke ist dir verborgen. Es ist ein unbesonnener Mann, der seinen Rat meinet zu verbergen. Darum bekenne ich, daß ich habe unweislich geredet, das mir zu hoch ist und nicht verstehe. Da ich dich gesehen, so gebe ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche." Diese Unterwerfung ist es, die Hiob zu seinem vorigen Glück bringt, und von den andern, die verstehen wollten, Gott rechtfertigen [heißt es]: „ihr habt nicht recht geredet wie mein Knecht Hiob; opfert für mich und lasset meinen Knecht Hiob für euch bitten. Und er gab ihm zweifältig so viel, als er gehabt hatte."« Doch soll der Endliche dies Glück nicht als ein Recht gegen die Macht Gottes beanspruchen.

»Diese Macht, dieser Eine ist es also, der unsichtbar, Gott des Gedankens ist, weil er das Wesen [ist und] nur negatives Verhältnis zur Realität und positiv [ein Verhältnis] nur zu ihrem abstrakten Sein hat, noch nicht zu ihrem konkreten; denn er ist in sich selbst nicht weiter bestimmt[1].«

c) Die Zweckbestimmung.

a) Die Ehre Gottes.

Das Dritte ist dann der Zweck Gottes in dieser Sphäre[2]. Die Erhabenheit ist nur erst die Vorstellung der Macht, noch nicht die eines Zwecks. Der Zweck ist nicht nur das Eine, sondern der Zweck Gottes überhaupt kann durchaus nur er selbst sein, daß sein Begriff ihm gegenüber gegenständlich werde, dieser in ihn zurückgehe, er sich selbst in der Realisation habe. Dies ist der allgemeine Zweck überhaupt. Wenn wir nun hier in Rücksicht auf die Welt, auf die Natur diese als den Zweck Gottes betrachten wollen, so ist nur seine Macht darin manifestiert; nur sie wird ihm darin gegenständlich, und die Weisheit ist noch ganz abstrakt. Aber wenn wir von einem Zwecke sprechen, so muß er nicht bloß Macht sein, er muß Bestimmtheit überhaupt haben. Die Zweckbestimmung ist hier als die wesentliche, daß Gott weise ist, weise in der Natur überhaupt. Die Natur ist sein Geschöpf, und er gibt darin seine Macht zu erkennen, aber nicht nur seine Macht, sondern auch seine Weisheit. Diese gibt sich in ihren Produkten durch deren zweckmäßige Einrichtung kund. Der Zweck ist mehr ein Unbestimmtes, Oberflächliches, mehr äußerliche Zweckmäßigkeit: „Du gibst dem Vieh sein Futter" [Ps. 147,9]. Der wahrhafte Zweck und seine Realisation fällt nicht in die Natur als solche, sondern wesentlich in das Bewußtsein. Er manifestiert sich in der Natur, aber seine wesentliche Erscheinung ist, im Bewußtsein zu erscheinen als in seinem Widerschein, so daß er im Selbstbewußtsein widerscheint, daß dies sein Zweck sei, gewußt zu werden vom Bewußtsein, und dem Bewußtsein Zweck sei, ihn anzuerkennen. Der Boden, wo er vorhanden sein kann, ist der Geist überhaupt,

---

[1]) Mscr.: (Bestimmtheit ist die eigene, in positiver Beziehung auf . . .)

[2]) Hotho: So ist der Eine durch den Prozeß der Schöpfung zu sich selbst zurückgekehrt und ist somit das sich selbst Erhaltende, der Zweck.

und indem Gott im Geiste Zweck ist, als Bewußtsein in dem ihm gegenübergesetzten Geiste, hier also im endlichen Geist als solchem, so ist darin seine Vorstellung, seine Anerkenntnis der Zweck. Gott hat sich hier den endlichen Geist gegenüber; das Anderssein ist noch nicht als absolut in sich selbst zurückgekehrt gesetzt. Der endliche Geist ist wesentlich Bewußtsein; Gott muß also Gegenstand des Bewußtseins als des Wesens sein. Dies ist, daß er anerkannt, gepriesen werde. Das Anerkennen und Preisen Gottes ist die Bestimmung, die hier eintritt: die ganze Welt soll die Ehre Gottes verkünden, und zwar die allgemeine Ehre. Nicht bloß das jüdische Volk, sondern die ganze Erde, alle Völker, alle Heiden sollen den Herrn loben.

Die Ehre Gottes ist zunächst sein Zweck, und dieser Zweck ist in der Welt. Die Reflexion Gottes ist ein Bewußtsein; er wird noch nicht erkannt, sondern nur anerkannt. Dazu, daß er erkannt werden sollte, würde gehören, daß er als Geist Unterschiede in sich gesetzt hätte, von sich verschieden gesetzt würde; hier hat er noch die angegebenen abstrakten Bestimmungen. So ist hier das eine wesentliche Bestimmung, daß die Religion als solche der Zweck ist, daß Gott im Selbstbewußtsein gewußt, anerkannt, gepriesen werde, daß er im Selbstbewußtsein Gegenstand ist, affirmative Beziehung auf es hat. Er ist Gott als unendliche Macht und Subjektivität in sich; das Zweite ist, daß er erscheint, und zwar wesentlich in einem andern Geiste, der als endlich ihm gegenüber ist: dies ist das Anerkanntsein, das Gepriesenwerden, die Ehre Gottes überhaupt[1]). Dieser Zweck, vom Bewußtsein anerkannt und gewußt zu werden, kann zunächst der theoretische Zweck genannt werden, daß nämlich das endliche Selbstbewußtsein Gott als seinen Zweck wisse.

Der bestimmtere Zweck ist der praktische, der sich in der Welt, und zwar in der geistigen realisiert, der eigentlich reale Zweck, Gott in und an der Welt, immer als geistige Wirklichkeit. Dieser reale Zweck ist der erste; er ist als Zweck Gottes im wirklichen Geiste, — so muß er in sich Allgemeinheit haben, muß göttlich wahrhafter Zweck in sich selbst sein, substanzielle

[1]) Hotho: Erst dadurch erhält der Mensch seine positive Stellung. Er ist, damit Gott in ihm scheine, er ist an sich ein Moment Gottes selbst. Der wesentliche Schein Gottes ist, im endlichen Selbstbewußtsein zu scheinen. Dies ist das Gepriesenwerden Gottes.

Allgemeinheit haben. Substanzieller Zweck im Geiste, das ist ein Zweck, daß die existierenden Individuen sich als eins wissen, sich als eins verhalten, einig seien. Es ist ein sittlicher Zweck; er hat seinen Boden im Selbstbewußtsein, in der realen Freiheit: es ist die Seite, worin das Praktische hervortritt, Zweck im wirklichen Bewußtsein. Dieser wesentliche Zweck ist also die Sittlichkeit, Rechtlichkeit, daß der Mensch in dem, was er tut, das Gesetzliche, Rechte vor Augen habe; dies Gesetzliche, Rechte ist das Göttliche, und insofern es ein Weltliches im endlichen Bewußtsein ist, ist es ein von Gott Gesetztes. Gott ist das Allgemeine; der Mensch, der sich, seinen Willen bestimmt, ist der freie, damit der allgemeine Wille. Nicht seine besondre Sittlichkeit, Rechttun ist hier Grundbestimmung, sondern der Wandel vor Gott, das Freisein von selbstsüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Der Mensch tut das Rechte in Beziehung auf Gott, zu Gottes Ehre; diese Gerechtigkeit hat dann zunächst im Willen, im Innern ihren Sitz.

Diesem Wollen, dieser Innerlichkeit in Rücksicht auf Gott steht dann die Natürlichkeit des Daseins, des Menschen, des Handelnden gegenüber; dieses Gebrochensein ist im Menschen gesetzt, daß Gott für sich ist und die Natur ein Seiendes, aber Beherrschtes. Im Menschengeist ist eben dieser Unterschied: das Rechttun als solches und das natürliche Dasein des Menschen. Dies aber ist ebenso durch das geistige Verhältnis des Willens bestimmt, wie die Natur überhaupt ein vom absoluten Geiste Gesetztes ist. Das natürliche Dasein des Menschen, seine äußerliche, weltliche Existenz ist in Beziehung gesetzt auf das Innere. Wenn sein Wille ein wesentlicher Wille, sein Tun Rechttun ist, soll auch die äußerliche Existenz des Menschen diesem Innerlichen, Rechten entsprechen; es soll dem Menschen gut, es soll ihm nur nach seinen Werken gehen. Er soll sich überhaupt nicht nur sittlich benehmen, die Gesetze seines Vaterlandes beobachten, sich dem Vaterland aufopfern, es mag ihm dabei gehen, wie es wolle; sondern es tritt die bestimmte Forderung auf, daß es dem, der recht tut, auch wohl ergehe. Es ist hier das Verhältnis, daß die reelle Existenz, das äußerliche Dasein angemessen sei, unterworfen dem Innerlichen, Rechten und davon bestimmt, und dies Verhältnis tritt hier ein infolge und auf Grund des Grundverhältnisses von Gott zur natürlichen, endlichen Welt. Es ist hier ein Zweck, und dieser Zweck soll vollführt sein, —

eine Unterscheidung, die aber zugleich in Harmonie sein soll, so daß sich das natürliche Dasein beherrscht zeige vom Wesentlichen, vom Geistigen. Ebenso soll das natürliche Dasein des Menschen bestimmt sein, beherrscht vom wahrhaften Innern, vom Rechtlichen. Auf diese Weise ist das Wohlsein der Menschen göttlich berechtigt; aber es hat diese Berechtigung nur, sofern es dem Göttlichen gemäß ist, dem sittlichen göttlichen Gesetze.

Dies ist das Band der Notwendigkeit, die aber nicht mehr blind ist wie in der griechischen Religion, nur die leere, begrifflose, unbestimmte Notwendigkeit, so daß außer ihr das Konkrete ist. Die Götter, die sittlichen Mächte stehen bei den Griechen außer, unter der Notwendigkeit; diese hat nicht das Sittliche, Rechte in ihrer Bestimmung. Hier dagegen ist die Notwendigkeit konkret; das an und für sich Seiende ist es, was die Gesetze gibt, das Rechte, das Gesetz will, und das hat zur Folge ein ihm angemessenes, affirmatives Dasein, eine Existenz, die ein Wohlsein, Wohlergehen ist. Diese Einheit, diese Harmonie weiß in dieser Sphäre der Mensch. Es ist Bedingtheit, daß es ihm wohlergehen darf, ja soll; er ist Zweck für Gott, er als Ganzes. Aber als Ganzes ist er selbst ein in sich Unterschiedenes, nämlich daß er Willen und daß er äußerliches Dasein hat. Er weiß nun, daß Gott das Band dieser Notwendigkeit, diese Einheit ist, die das Wohlsein gemäß dem innern Willen hervorbringt, es dem Rechttun angemessen macht, daß dieser Zusammenhang der göttliche allgemeine Wille (und das Göttliche ist die Macht), dazu aber auch dieser in sich bestimmte Wille des endlichen Geistes ist. Daß dies so zusammengeknüpft ist, dies Bewußtsein ist jener Glaube, jene Zuversicht, die im jüdischen Volk eine Grundseite, und zwar eine bewundernswürdige Seite ausmacht. Von dieser Zuversicht sind die alttestamentlichen Schriften voll. Dieser Gang ist es auch, was, wie wir schon gesehen haben, im Buche Hiob dargestellt ist. Hiob ist unschuldig; er findet sein Schicksal ungerecht, ist unzufrieden. Das heißt, es ist ein Gegensatz in ihm, das Bewußtsein der Gerechtigkeit, die absolut ist, und die Unangemessenheit seines Schicksals zu dieser Gerechtigkeit. Es ist hier nicht mehr Unterwerfung unter das Schicksal; es wird als Zweck Gottes gewußt, daß er es dem Guten gut gehen lasse. Die Wendung ist nun, daß jene Unzufriedenheit, jener Mißmut sich der absoluten, reinen Zuversicht unterwerfen soll. Diese Unterwürfigkeit ist das Letzte. Einer-

seits besteht die Forderung, daß es dem Gerechten wohlgehe, anderseits soll selbst jene Unzufriedenheit der Zuversicht weichen. Diese Zuversicht zu Gott, diese Einheit und das Bewußtsein dieser Harmonie der Macht und zugleich der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes, daß Gott als Zweck in sich bestimmt ist und Zwecke hat, ist das Erste, und die Segnungen Gottes sind die Folge davon. Jene Zuversicht zu Gott ist eben überhaupt das Bewußtsein dieser Harmonie zwischen Macht und Weisheit.

Es ist hier noch aufmerksam zu machen auf dies Innerlichwerden des Geistes, das Bewegen seiner in sich selbst. Der Mensch soll recht tun; das ist das absolute Gebot, und dies Rechttun hat seinen Sitz in seinem Willen. Der Mensch ist dadurch auf sein Innerliches angewiesen, und er muß mit der Betrachtung seines Innern beschäftigt sein, ob es im Rechten, ob sein Wille gut sei. Die innerliche Untersuchung darüber und die Bekümmernis, wenn es nicht so ist, das Schreien der Seele nach Gott, dies Hinabsteigen in die Tiefe des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, nach der Angemessenheit an den Willen Gottes ist ein besonderes Charakteristikum dieser Religion.

β) Das auserwählte Volk.

Weiter indessen erscheint dieser Zweck zugleich als beschränkter; es ist der Zweck, daß die Menschen Gott wissen, anerkennen, daß sie, was sie tun, zu Gottes Ehre tun sollen, daß, was sie wollen, dem Willen Gottes gemäß, ihr Wille wahrhafter Wille sein soll. Dieser Zweck hat zugleich eine Beschränktheit, und es ist nun anzugeben, inwieweit diese Beschränktheit in der Bestimmung Gottes liege, inwiefern der Begriff, die Vorstellung Gottes noch eine Beschränktheit enthält. Wenn die Vorstellung Gottes beschränkt ist, dann sind diese weitern Realisationen des göttlichen Begriffs im menschlichen Bewußtsein auch beschränkt. Das ist immer das Wesentliche, aber auch das Schwerste, die Beschränktheit im Einen zu erkennen, wie sie noch Beschränktheit der Idee ist, so daß sie noch nicht als absolute Idee ist.

Gott ist das in seiner Freiheit und nach seiner Freiheit sich Bestimmende, das geistige, freie Sein, — das ist die Weisheit. Aber diese Weisheit, dieser Zweck ist nur erster Zweck, Weisheit im allgemeinen. Die Weisheit Gottes, das Selbstbestimmen

hat noch nicht seine Entwicklung. Diese Entwicklung in der Idee Gottes ist erst in der Religion, wo die Natur Gottes offenbar ist. Der Mangel dieser Idee ist hier, daß Gott wohl der Eine ist, aber so in sich selbst auch nur in der Bestimmtheit dieser Einheit, nicht das in sich selbst ewig sich Entwickelnde ist. Es ist noch nicht entwickelte Bestimmung; was wir Weisheit nennen, ist insofern ein Abstraktes, abstrakte Allgemeinheit. Deswegen ist der Zweck Gottes nur die erste Realität und der ganz einzelne Zweck. Das weitere ist dann, daß der Zweck, die Bestimmung an ihrer Seite in die Allgemeinheit erhoben wird. Wir haben so auf einer Seite wohl die reine Subjektivität; aber noch ist ihr die Bestimmtheit nicht gleich.

Dieser erste Zweck ist also ein ganz beschränkter Zweck; aber sein Boden ist der Mensch, das Selbstbewußtsein. Als göttlicher Zweck muß er in sich und an sich allgemein sein, die Allgemeinheit in sich enthalten; die Allgemeinheit jedoch ist noch natürlich. Es ist eben erster Zewck, und die Sittlichkeit ist noch die unmittelbar natürliche, und die Sphäre dieser unmittelbaren Sittlichkeit ist die Familie; der Zweck ist so nur menschlich, und zwar ist er die F a m i l i e und ihr Zusammenhang; deswegen haben wir hier eine patriarchalische Religion.

Der reale, unmittelbare, erste Zweck der göttlichen Weisheit ist noch ganz beschränkter, einzelner, weil er erster ist. Er ist d i e s e Familie ausschließend gegen die andern. Man kann fragen, wie die Bestimmung der beschränkten Einzelheit damit zusammenhänge, daß Gott die absolute Macht und Weisheit ist. Er ist absolute Weisheit, aber noch im Sinne der ganz abstrakten Weisheit, oder der Zweck im göttlichen Begriff ist der noch schlechthin allgemeine und somit inhaltslose Zweck. Dieser unbestimmte, inhaltslose Zweck schlägt im Dasein um in die unmittelbare Einzelheit, die vollkommenste Beschränktheit. Der reale Zweck Gottes ist also die Familie, und zwar diese Familie. Viele einzelne Familien, — das ist schon die Erweiterung des Zwecks durch die Reflexion. Weil Gott nur einer ist, so ist er auch nur in e i n e m allgemeinen Geiste, in einer Familie, in einer Welt. Es ist dies der merkwürdige, unendlich harte, härteste Kontrast. Einerseits ist der allgemeine Gott, Gott des Himmels und der Erde, und zweitens ist der Zweck und das Werk dieses Gottes in der geschichtlichen Welt so beschränkt, daß diesen Zweck nur diese Familie hat. Gott ist so der Gott aller Men-

schen, absolute Weisheit, allgemeine Macht, und zugleich ist der Zweck und das Wirken in der geistigen Welt, daß es nur eine Familie, nur dies eine Volk ist. Es sollen wohl alle Völker ihn anerkennen, seinen Namen preisen; aber das reale, zustandegebrachte wirkliche Werk ist das Beschränkte, nur dieses Volk in seinem Dasein, seinem äußern, innern, politischen, sittlichen Dasein. Gott ist so nur der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der nur Israel aus Ägyptenland geführt hat. Das Erste sind die Familien als Familien; die aus Ägyptenland Geführten sind die Nation, — hier sind es die Häupter der Familien, die das Bestimmte des Zwecks ausmachen. Die Familie ist es, die sich zum Volk erweitert. Diese Nation — Nation heißt ein Volk darum, weil es durch die Natur ist, — ist dann aber der beschränkte, ist ausschließend gegen anderes der göttliche Zweck.

Die fünf Bücher Mose fangen an von der Weltschöpfung; gleich nachher finden wir den Sündenfall: er betrifft die Natur des Menschen als Menschen. Dieser allgemeine Inhalt, Erschaffung der Welt und Fall des Menschen, der der Gattung nach Mensch ist, hat auf das, was in der Folge die jüdische Religion ist, keinen Einfluß gehabt. Es ist nur diese Weissagung, deren allgemeiner Inhalt aber dem israelitischen Volke nicht zur Wahrheit geworden ist. Der Gott ist nur der Gott dieses Volkes und nicht der Menschen, und nur dies Volk ist das Volk Gottes. Und zwar ist diese Annahme desVolkes ein für allemal geschehen, und sie nimmt die Stelle dessen ein, was in der offenbaren Religion in der vollendeten Form die Erlösung und Versöhnung ist.

Es kann in Ansehung dieses Zusammenhanges in der Allgemeinheit seiner Zwecke daran erinnert werden, daß, wenn der Mensch das allgemeine Gute will, wenn dies sein Zweck ist, er seine Willkür zum Prinzip seiner Entscheidungen, seines Handelns gemacht hat. Denn dies allgemeine Gute, dieser allgemeine Zweck enthält noch nicht eine Sonderung, noch keine besondern Zwecke. Da aber gehandelt werden muß, so fordert die Wirklichkeit Bestimmtheit. Diese Bestimmtheit ist ein außer dem Begriff Seiendes, und jener reale Zweck ist noch abstrakt. Deshalb ist die Besonderung noch nicht geheiligt, weil sie noch nicht in den allgemeinen Zweck des Guten aufgenommen ist. In der Politik, wenn nur das Gesetz als solches die Herrschaft haben soll, so ist das Regierende die Gewalt, die Willkür des

Individuums; das Gesetz ist real nur, indem es besondert wird, eine Organisation in sich selbst und also das Besondere durch das Allgemeine bestimmt ist: das Allgemeine ist erst dadurch lebendig, daß es besondert wird. Dies mag auch in Rücksicht auf den Zusammenhang der allgemeinen Weisheit Gottes für sich mit der vollkommenen Beschränktheit des realen Zwecks dazu dienen, diese Vorstellung deutlich zu machen.

Aus diesem einzelnen realen Zwecke sind die andern Völker ausgeschlossen, so daß dieses Volk seine eigne Nationalität hat. Es besteht aus gewissen Familien und deren Mitgliedern; diesem Volk anzugehören, zu Gott in diesem Verhältnis zu stehen, beruht auf der Geburt. Das erfordert natürlich eine besondere Verfassung, Gesetze, Zeremonien, Gottesdienst. Die Einzelheit bildet sich ferner so aus, daß sie den Besitz eines besondern Bodens in sich schließt, nur dieses besondern Landes, so daß jeder einzelne Teil desselben je einer besondern Familie gehört und die Ausschließlichkeit auf dieser ganz empirischen Gegenwart ruht. Damit hängt zusammen, daß der Boden, den dies Volk im Besitz hat, als unveränderlicher Besitz gilt, ein Unveräußerbares ist.

Es ist e i n e Familie; der Zustand ist im ganzen patriarchalisch, die politische Verfassung ist unvollkommen. Das Volk besitzt ein Land; die besondere Familie hat ihr besonderes Los, Teil, Familiengut. Dies ist ein eiserner Besitz, der für immer der Familie angehört und der freien Verfügung des Einzelnen entzogen ist. Im Jubeljahr kehrt er, wenn er verkauft war oder Schulden darauf gemacht waren, zur Familie zurück. Es ist nicht Erhebung, nicht Gleichgültigkeit gegen weltliche Existenz, gegen Eigentum vorhanden. Das macht die Beschränktheit in der Idee, und in der Realisation der Idee im Selbstbewußtsein aus. Damit ist in der Religion, insofern sie Bewußtsein von Gott ist, diese Beschränktheit vorhanden, die zum Teil so aufgefaßt wird, daß der jüdische Gott nur Nationalgott sei, sich auf diese Nation eingeschränkt habe. Das ist allerdings der Fall, aber auch mit andern Religionen; der Gott der Christen ist es auch. Wir wissen wohl von einer Christenheit, stellen diese aber auch als eine Familie vor, eine Nation, ein Volk zusammen; so ist das Bewußtsein von Gott auch als von einem Nationalgott. Er ist, wenn wir uns so als Familie vorstellen, auf diese Familie beschränkt. Im Bewußtsein dieser Familie, die von diesem Gott weiß,

ist aber doch nicht nur dies, daß Gott der allgemeine Schöpfer und Herr der Welt ist; sondern er soll auch allgemein verehrt werden, alle Völker sollen zur Erkenntnis kommen, so daß sie das Wissen von Gott nicht als ein Besonderes für sich behalten. Nach der Natur dieser Einheit ist als Zweck angesprochen, daß die Erkenntnis des wahren Gottes allen Völkern zukommen, auf der ganzen Erde sich verbreiten solle. Es ist nur eine Beschränkung nach dieser Seite, die nicht eine Beschränkung der Religion ist. Daher ist diese Ausschließlichkeit nicht polemisch, sondern die Realität ist der besondere Besitz, der einzelne Genuß dieses einzelnen Volkes und dessen Verhältnis zum allmächtigen, allweisen Herrn. Es ist nicht polemisch, d. h. die andern Völker können auch dazu, zu dieser Verehrung gebracht werden. Sie sollen den Herrn preisen; aber daß sie dahin kommen, ist nur ein Wünschen, nicht realer Zweck, — dies ist erst im Mohamedanismus. Der Zweck ist so auch für andere Völker, und darum ist er nicht fanatisch; erst im Mohamedanismus wird er so. Der Fanatismus ist wohl auch bei den Juden, aber er tritt nur ein, insofern ihr Besitz, ihre Religion angegriffen wird, und dann tritt er deshalb ein, weil nur dieser eine Zweck schlechthin ausschließend ist und keine Vermittlung, Gemeinschaft, kein Zusammengehen mit anderm erlaubt.

γ) Die Sündhaftigkeit.

Aber die Beschränkung ist hier auch noch auf andere Weise vorhanden. Weil nämlich der Zweck noch abstrakt ist, so ist die Folge, daß die Gebote, sowohl die, welche als eigentümlich religiös gelten, als auch die des Kultes nur erscheinen als ein von Gott Gegebenes, als ein Vorgeschriebenes, Unveränderliches, auf ewig Festgesetztes. Der Zweck ist noch abstrakt; was im Zweck Abstraktion heißt, das heißt im Dasein, in der Existenz ein Unmittelbares, nur so auf diese eine Weise Seiendes und Unveränderliches.

In der ganzen Schöpfung ist vor Allem der Mensch erhaben; er ist das Wissende, Erkennende, Denkende: er ist so in einem ganz andern Sinne das Ebenbild Gottes, als dies von der Welt gilt. Was empfunden wird in der Religion, ist Gott, der der Gedanke ist: nur im Gedanken wird Gott verehrt. —

In der Religion der Parsen haben wir den Dualismus gehabt; diesen Gegensatz haben wir auch in der jüdischen Religion,

aber er fällt nicht in Gott, sondern in den andern Geist: Gott ist Geist, und sein Produkt, die Welt, ist auch Geist; hierein fällt dieses, an ihm selbst das Andere seines Wesens zu sein. Die Endlichkeit enthält dies, daß darin der Unterschied als Zwiespalt fällt. In der Welt ist Gott bei sich, sie ist gut, denn das Nichts ihrer selbst, aus dem die Welt geschaffen worden, ist das Absolute selbst; als dieses erste Urteil Gottes geht aber die Welt nicht zum absoluten Gegensatz, nur der Geist ist dieses absoluten Gegensatzes fähig, und das ist seine Tiefe. Der Gegensatz fällt in den andern Geist, der somit der endliche Geist ist: dieser ist der Ort des Kampfes des Bösen und des Guten, der Ort, worin auch dieser Kampf ausgekämpft werden muß. Alle diese Bestimmungen ergeben sich aus der Natur des Begriffs.

Dieser Gegensatz ist ein schwieriger Punkt, denn er macht den Widerspruch aus; das Gute ist durch sich selbst nicht widersprechend, sondern erst durch das Böse kommt der Widerspruch herein, er fällt allein ins Böse. Da tritt nun die Frage ein: Wie ist das Böse in die Welt gekommen? Diese Frage hat hier Sinn und Interesse. In der Religion der Parsen kann diese Frage keine Schwierigkeit machen, denn da ist das Böse, so wie das Gute ist; beide sind hervorgegangen aus dem Bestimmungslosen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das eine Subjekt ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott ist ja nur das absolut Gute. Hierüber ist uns eine alte Vorstellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Diese bekannte Darstellung, wie das Böse in die Welt gekommen, ist in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichsam eingekleidet. Wenn nun das Spekulative, das Wahrhafte so in sinnlicher Gestaltung, in der Weise von Geschehensein dargestellt wird, so kann es nicht fehlen, daß unpassende Züge darin vorkommen. So geschieht es auch bei Plato, wenn er bildlich von den Ideen spricht, daß ein unangemeßnes Verhältnis zum Vorschein kommt. Es wird also erzählt: Nach Erschaffung Adams und Evas im Paradiese habe Gott den ersten Menschen verboten, von einem gewissen Baume zu essen; die Schlange verleitet sie aber dennoch dazu, indem sie sagt: „Ihr werdet Gott gleich werden." Gott legt ihnen dann eine schwere Strafe auf, sagt aber dennoch: „Siehe, Adam ist worden wie unser einer, denn er weiß, was gut und böse ist." Von dieser einen Seite ist der Mensch nach Gottes Ausspruch Gott geworden, von der andern aber,

heißt es, habe Gott dem Menschen den Weg abgeschnitten, indem er ihn aus dem Paradiese verjagt habe. — Diese einfache Geschichte kann etwa zunächst auf folgende Weise genommen werden: Gott habe ein Gebot gemacht, und der Mensch, angetrieben von einem unendlichen Hochmut, Gott gleich zu werden (ein Gedanke, der ihm von außen gekommen), habe dieses Gebot übertreten, für seinen erbärmlichen, einfältigen Hochmut sei er dann aber hart bestraft worden. Jenes Gebot habe Gott nur formell gemacht, um ihn in den Fall zu setzen, seinen Gehorsam zu beweisen. —

So geht nach dieser Erklärung alles in der gemeinen endlichen Konsequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böse: solches Verbot ist ein ganz anderes als das Verbot, von einem bloßen Baume zu essen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur sein. Solches Verbot soll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen sein: mit Recht empört sich der Mensch dagegen, daß er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst getan. Es liegt vielmehr im Ganzen ein tief spekulativer Sinn. Es ist Adam oder der Mensch überhaupt, der in dieser Geschichte erscheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menschen selbst, und es ist nicht ein formelles, kindisches Gebot, das Gott ihm auferlegt, sondern es heißt der Baum, von dem Adam nicht essen soll, der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen, da fällt die Äußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Mensch ißt davon, und er kommt zur Erkenntnis des Guten und des Bösen. Das Schwierige ist aber, daß gesagt wird, Gott habe dem Menschen verboten, zu dieser Erkenntnis zu gelangen: denn diese Erkenntnis ist gerade das, was den Charakter des Geistes ausmacht; der Geist ist nur Geist durch das Bewußtsein, und das höchste Bewußtsein liegt gerade in jener Erkenntnis. Wie hat nun dies verboten werden können? Die Erkenntnis, das Wissen ist dieses doppelseitige, gefährliche Geschenk: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt: es liegt darin ebenso die Willkür, das Böse zu tun; dies ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Mensch, heißt es, sei im Zustande der Unschuld gewesen: dies ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseins; er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtsein des Geistes überhaupt eintritt. Dies ist die ewige Geschichte und die Natur des Men-

schen. Er ist zuerst natürlich und unschuldig und damit keiner Zurechnung fähig: im Kinde ist keine Freiheit. Und doch ist es die Bestimmung des Menschen, wieder zur Unschuld zu gelangen. Was die letzte Bestimmung ist, wird hier als primitiver Zustand vorgestellt, die Harmonie des Menschen mit dem Guten. Das ist das Mangelhafte in dieser bildlichen Vorstellung, daß diese Einheit als unmittelbar seiender Zustand dargestellt wird; aus diesem Zustande der ursprünglichen Natürlichkeit muß herausgegangen werden, aber die Trennung, welche dann entsteht, soll auch wieder zur Versöhnung kommen: dieses Versöhntwerden stellt sich hier so vor, daß jener erste Zustand nicht hätte übertreten werden sollen. — In der ganzen bildlichen Darstellung ist das, was innerlich ist, als äußerlich, was notwendig, als zufällig ausgesprochen. Die Schlange sagt, Adam werde Gott gleich werden, und Gott bestätigt, daß es wirklich so sei, daß diese Erkenntnis die Gottähnlichkeit ausmache. Diese tiefe Idee ist in die Erzählung niedergelegt.

Es wird aber dann weiter dem Menschen eine Strafe auferlegt, er wird aus dem Paradiese vertrieben, und Gott sagt: „Verflucht sei die Erde um deinetwillen, im Schmerz sollst du, was sie dir bringt, essen, Dornen und Disteln soll sie dir tragen, und das Kraut des Ackers wirst du essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, und du sollst wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen bist; denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren."

Wir haben anzuerkennen, daß dies die Folgen der Endlichkeit sind, aber anderseits ist das gerade die Hoheit des Menschen, im Schweiße des Angesichts zu essen, durch seine Tätigkeit, Arbeit, Verstand sich seinen Unterhalt zu erwerben. Die Tiere haben dies glückliche Los (wenn man es so nennen will), daß die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht: der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicherweise notwendig ist, zu einer Sache seiner Freiheit empor. Das ist gerade die Anwendung seiner Freiheit, wenn auch nicht das Höchste, welches vielmehr darin besteht, das Gute zu wissen und zu wollen. Daß auch nach der natürlichen Seite der Mensch frei ist, das liegt in seiner Natur, ist nicht an sich als Strafe zu betrachten. Die Trauer der Natürlichkeit ist allerdings an die Hoheit der Bestimmung des Menschen geknüpft. Dem, der die höhere Bestimmung des Geistes noch nicht kennt, ist es ein trauriger Gedanke,

daß der Mensch sterben müsse; diese natürliche Trauer ist gleichsam für ihn das Letzte. Die hohe Bestimmung des Geistes ist aber die, daß er ewig und unsterblich ist; doch ist diese Hoheit des Menschen, diese Hoheit des Bewußtseins in dieser Geschichte noch nicht enthalten. Denn es heißt: Gott sprach: „Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand, und breche auch von dem Baume des Lebens und esse, und lebe ewiglich." 3, 22. Ferner (V. 19): „Bis daß du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist." Das Bewußtsein der Unsterblichkeit des Geistes ist in dieser Religion noch nicht vorhanden.

In der ganzen Geschichte des Sündenfalls sind diese großen Züge vorhanden in scheinbarer Inkonsequenz wegen der bildlichen Vorstellung des Ganzen. Der Austritt aus der Natürlichkeit, die Notwendigkeit des Eintretens des Bewußtseins über das Gute und Böse ist das Hohe, was Gott hier selbst ausspricht. Das Fehlerhafte ist, daß der Tod so dargestellt wird, als sei für ihn kein Trost vorhanden. Die Grundbestimmung der Darstellung ist, daß der Mensch nicht natürlicher Mensch sein soll: darin liegt, was in der wahrhaften Theologie gesagt ist, daß der Mensch von Natur böse sei; das Böse ist das Stehenbleiben in dieser Natürlichkeit, der Mensch muß heraustreten mit Freiheit, mit seinem Willen. Das Weitere ist dann, daß der Geist wiederum zur absoluten Einheit in sich selbst, zur Versöhnung gelangt, und die Freiheit eben ist es, die diese Umkehr des Geistes in sich selbst, diese Versöhnung mit sich enthält; aber diese Umkehrung ist hier noch nicht geschehen, der Unterschied noch nicht in Gott aufgenommen, d. h. noch nicht versöhnt. Die Abstraktion des Bösen ist noch nicht verschwunden.

Zu bemerken ist noch, daß diese Geschichte im jüdischen Volke geschlafen und ihre Ausbildung in den Büchern der Hebräer nicht erhalten hat; einige Anspielungen in den späteren apokryphischen Büchern abgerechnet, kommt sie darin überhaupt nicht vor. Lange Zeit ist sie brach gelegen und erst im Christentum sollte sie zu ihrer wahren Bedeutung gelangen. Doch ist keineswegs der Kampf des Menschen in sich selbst in dem jüdischen Volke nicht vorhanden gewesen, vielmehr macht er eine wesentliche Bestimmung des religiösen Geistes unter den Hebräern aus; aber er ist nicht in der spekulativen Bedeutung aufgefaßt worden, daß er aus der Natur des Menschen selbst herkomme, sondern nur als zufällig, bei einzelnen Individuen ist

er vorgestellt. Gegen den Sündigen und Kämpfenden ist dann auf der andern Seite das Bild des Gerechten entworfen worden, in welchem das Böse und der Kampf nicht als wesentliches Moment vorgestellt ist, sondern die Gerechtigkeit wird darein gesetzt, daß man den Willen Gottes tue und im Dienste Jehovas beharre durch die Beobachtung der sittlichen Gebote sowohl als der rituellen und staatsrechtlichen Vorschriften. Doch erscheint der Kampf des Menschen in sich selbst überall, besonders in den Psalmen Davids; es schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit, und es folgt die schmerzlichste Bitte um Vergebung und Versöhnung. Diese Tiefe des Schmerzes ist so allerdings vorhanden, aber mehr als dem einzelnen Individuum angehörig, als daß er als ewiges Moment des Geistes gewußt würde.

Dies sind die Hauptmomente der Religion des Einen, wie sie unmittelbar im Begriffe liegen.

3. Der Kultus.

Das Dritte ist der Kultus. Das Erste war der metaphysische Begriff, das Zweite die Vorstellung Gottes; das Dritte ist das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu diesem seinem Wesen, des einzelnen Selbstbewußtseins gegen das Absolute, — es ist der Geist, insofern er Bestimmung eines andern gegen das Absolute ist. Gott hat hier wesentlich ein Verhältnis zum Selbstbewußtsein; er ist zweckmäßiges Tun, Weisheit, weise Macht; das Selbstbewußtsein ist das erste Andere zu diesem absoluten Geiste. Zuerst haben wir nur die religiöse Gesinnung in diesem Selbstbewußtsein zu betrachten, die Vermittlung, insofern sie Gesinnung ist. Sie ist das Setzen der Identität, die an sich gesetzt und vermittelnde Bewegung ist.

a) Die religiöse Gesinnung.

Die Gesinnung stellt die innersten Momente des Selbstbewußtseins vor[1]). Diese Momente sind erstlich die Negativität und zweitens das affirmative Verhalten.

---

[1]) Hotho: Die Gesinnung stellt das innerste Moment der Vermittlung im endlichen Selbst vor und ist, indem dieses sich zum Mächtigen, Erhabenen, Gerechten, Einen verhält, Setzen der Negativität seiner selbst und somit Setzen der Macht und Erhabenheit Gottes, das Leben in der Furcht des Herrn. Durch die Furcht aber,

»[1]) [Der Kultus ist] näher [das] Verhältnis der Individualität des Selbstbewußtseins, [zuerst das] Wissen [des Selbstbewußtseins] von seiner Einheit mit dem Gedanken. [Dieser Gedanke ist die] furchtbare Macht, Herr, aber als Herr ohne Leidenschaft u. dergl., Verhältnis der abstrakten Identität in sich: allgemeine Macht, aber gegen das Konkrete nur negativ, daher auch ausschließend, identisch mit demselben, aber auch nicht, — borniert.

[Der] Kultus [also ist das] Verhältnis des Selbstbewußtseins, seine Bewegung, die Identität hervorzubringen.

Der Grundcharakter dieses Verhältnisses bestimmt sich aus der Bestimmung des Herrn, des Einen, des Wesens, das noch nicht konkret in sich ist, noch nicht in sich ausgeweitet ist, nur abstrakte Macht, abstrakter Gedanke, Fürsichsein des Einen.

Das Selbstbewußtsein fängt damit in diesem Verhältnis an, Fürsichsein zu sein, aber ohne Ausdehnung und Breite, Subjektivität für sich ohne alle konkrete Bestimmung; es ist noch keine, sonst als endlich erscheinende Bestimmtheit geheiligt, Gott in sich unbestimmt, unendliche Macht, Herr, [und] kein Drittes, kein Dasein, in dem sie sich zusammenfänden. Es ist insofern eine unvermittelte Beziehung; aber ebenso ist das Absolute schlechthin ein Jenseits für das Selbstbewußtsein[2]), eine absolute Macht.

α) Selbstbewußtsein ist als reine Anschauung reines Denken dieses reinen Wesens, und [zwar] als der reinen Macht, d. i. des Einen als des absoluten Seins, neben dem nichts anderes in gleicher Würde ist, sondern im Gegenteil.

β) Dies reine Denken als Reflexion in sich, als Selbstbewußtsein seiner, ist es Selbstbewußtsein in der Bestimmung des unendlichen Fürsichseins oder der Freiheit,

γ) aber der Freiheit ohne allen konkreten Inhalt. Das ist, von dem erfüllten Bewußtsein, den Trieben, Neigungen, dem

---

indem das Selbst sich gegen das Absolute aufhebt und daher in sich die Manifestation der Macht des Einen ist, erhält das Selbst durch dieses dem Zwecke Gottes Angemessenste ein positives, affirmatives Verhältnis zu ihm, und die Furcht verwandelt sich in Vertrauen und Zuversicht. Das Vertrauen aber ist durch die Furcht vermittelt.

[1]) M s k r.: *γ*) Kultus, *α*) Religion der Erhabenheit.

[2]) M s k r.: für dasselbe.

Reichtum der geistigen Verhältnisse ist noch nichts in das Bewußtsein dieser Freiheit aufgenommen; die Realität des Lebens fällt außer dem Bewußtsein dieser Freiheit. Sie ist noch nicht vernünftig, sie ist ganz abstrakt; es ist noch kein erfülltes, göttliches Bewußtsein.

δ) Aber indem Selbstbewußtsein nur ist als Bewußtsein, als Gegenstand aber für die Einfachheit des Denkens noch kein entsprechender Gegenstand vorhanden, die Bestimmtheit des Bewußtseins noch nicht [in den Gedanken] aufgenommen ist, so ist Ich mir Gegenstand, d. h. als in das reine Selbstbewußtsein aufgenommen nur in seinem abstrakten Einssein mit sich und als abstrakt gegenständliches Sein, unmittelbare Einzelheit.

Es sind die Gegensätze vereinigt, reine Beziehung im reinen Denken, Anschauen auf den Einen, [den] reinen Gedanken und abstrakte Rückkehr in sich, Fürsichsein, aber so, daß jenes absolute Macht dagegen ist. Selbstbewußtsein für sich, unterschieden von seinem Gegenstande, der der reine Gedanke ist, nur im Gedanken aufgefaßt werden kann, [ist] leeres formelles Selbstbewußtsein ohne Bestimmung in sich selbst. Alles reelle, erfüllte Bestimmen [ist] in einer andern Macht, — [Ich ist] nur dies abstrakte Fürsichsein. Hiemit [ist] das Selbstbewußtsein zugleich in seinem absoluten Gegensatz. Selbstbewußtsein, d. i. reine Freiheit, [ist hier] in absoluter Unfreiheit, oder [es ist] das Selbstbewußtsein des K n e c h t s gegen den Herrn.

ε) Alle Realität, Erfüllung aber dieses einzelnen Bewußtseins — die äußere und innere Welt — fällt außer dieser Aufnahme. Ich für mich bin ganz leer und nackt, und alle diese Erfüllung gehört nur der Macht an, oder mein Bewußtsein weiß sich durchaus nur als abhängig, als unfrei. Das Verhältnis [ist das] des Knechts zum Herrn; [die] F u r c h t des Herrn ist das Bestimmende des Verhältnisses. In aller Religion, jüdischer und mohammedanischer, wo der Gott nur in der abstrakten Bestimmung des Einen gefaßt wird, ist diese Unfreiheit des Menschen die reale Grundlage, sein Verhältnis zu ihm ein harter Dienst. Im Christentum, [in der] Dreieinigkeit liegt die wahrhafte Befreiung.

[Die] Stoiker, Skeptiker [sind auch das abstrakte Fürsichsein]; aber [bei ihnen ist es] in sich Denken; d. i. aller Inhalt [ist] wahr durch und in meinem Denken, [durch] Auf-

nahme des Inhalts in diese Objektivität. Gegenstand ist mir dies Allgemeine; [dies ist der] Boden, allgemeine Regel für allen Inhalt. Freiheit [ist so] als Form des Objektiven. [Hier aber ist beides getrennt:] Etwas, Denken, — abstrakte Freiheit, reines Denken, das nichts denkt, und Subjektivität des Selbstbewußtseins, eben Einzelheit, unmittelbare Bestimmtheit, aller Inhalt ist nicht gedacht.

Freiheit ist nur im konkreten Selbstbewußtsein; d. h. mein Dasein [muß als] Gegenständlichkeit zugleich bestimmt [sein], erhoben in die Allgemeinheit, dann [ist es] mein eigenes Geistiges.

Knechtschaft ist Selbstbewußtsein, Reflexion in sich, Freiheit, aber ohne Inhalt in sich selbst. Inhalt, Bestimmtheit ist darum [hier] mein unmittelbares, sinnliches Selbstbewußtsein. Ich als Dieser [bin] Zweck; d. i. Inhalt bin ich mir als Dieser. [Das bedeutet] unendliche Selbstsucht in meiner unmittelbaren Einzelheit. Der ganze konkrete Inhalt nach seiner empirischen Einzelheit [ist] damit aufgenommen in das formale Selbstbewußtsein, ohne Vernunft beharrend auf dieser Einzelheit als unmittelbar als solcher.

Beziehung auf den Herrn [bin ich im wesentlichen Verhältnis], an ihm mein absolutes Wesentliches, Selbstbewußtsein habend; gegen[über] ihm [ist] alles vernichtet an mir, nur von ihm, durch ihn [bin ich]. Aber ebenso [habe ich] absolut mich wiederhergestellt, für mich, und diesen Inhalt aufgenommen als die konkrete Seite in jene Anschauung, absolut berechtigt [eben] durch jenes Verhältnis.

ζ) Durch Vermittlung seines harten Dienstes erhält das Bewußtsein eine konkrete Existenz zurück; sein Sein ist durchaus eine Güte der Macht. Der Dienst als Dienst gegen die Macht ist nicht ein für sich vernünftiges Tun; denn das Selbstbewußtsein ist ohne Freiheit und Ausdehnung in sich. Gebote [gelten einfach] als Gebote, Befehle, Gesetze; ebenso [gilt der] Dienst: [es sind] Gebote des Herrn, denn [sie sind] Gesetze des Eigentümers. Gesetze der Freiheit aber erfordern Vernunft, eigene Einsicht und Recht.

η) Das knechtische Bewußtsein ist eben deswegen, weil keine Ausdehnung, Vernünftigkeit [vorhanden ist,] nur unendlich in sich auf seine Einzelheit [bezogen], d. i. eigensinnig, hartnäckig, halsstarrig, ausschließend gegen andere. Nur

dieses Einzelne unmittelbar ist aufgenommen in jene Einheit, unmittelbare Einheit, eben darum ausschließend, eine Einzelheit, die eine natürliche ist, durch Natur Ausdehnung erhält: Familie, Volk, das Volk Gottes mit Ausschluß der andern, abgeschlossen gegen sie, — das *odium generis humani*, — an dem, an den *Gojim* sie sich entschädigen gegen den harten Dienst, in welchem sie stehen.

[Es ist hier die größte] Härte des Gegensatzes. F u r c h t vor dem Herrn ist die absolute religiöse Pflicht, mich als nichts zu betrachten, mich nur als absolut abhängig zu wissen: knechtisches Bewußtsein vor dem Herrn. Diese Furcht ist es, die mir in meiner Wiederherstellung die absolute Berechtigung gibt.«

b) Furcht und Glaube.

Das erste Moment also, das der Negativität, ist die F u r c h t, die Furcht des Herrn. Furcht habe ich, wenn ich mir vorstelle, daß ein Besitz, ein Interesse verletzt, entäußert, etwas von dem Meinigen mir entrissen werde. Furchtlos bin ich einerseits, wenn ich die Gewalt nicht achte, die mir das droht und mich negiert, wenn ich also mich selbst dagegen als Macht weiß, so daß jene Gewalt nichts über mich vermag. Anderseits aber bin ich furchtlos auch, wenn ich den Besitz mißachte: so kann mich die Gewalt nicht fassen, sie kann mich anfassen nur in irgendeinem Dasein, Mittel, Interesse, und darin, dies zu befriedigen, — ich gebe ihr, indem ich den Besitz aufgebe, keine Blöße.

Die Furcht hat nun überhaupt ein übles Vorurteil gegen sich, vornehmlich in der Rücksicht, daß der Furchtsame sich nicht als Macht weiß und sich nicht als Macht darstellen, die Darstellung seiner als Macht nicht auf das Äußerste treiben, sich nicht die Unbezwinglichkeit geben will, die er dadurch erhält, daß er alle Interessen aufs Spiel setzt. So zeigt er die unterbrochene Macht seines Willens. Das Individuum vereinigt, indem es schlechthin will, dabei beharrt, sein Wille feststeht und es ihn geltend zu machen sucht, alle Kräfte, alle Interessen und opfert sie selbst auf: denn das Hauptinteresse ist, diese Kraft selbst zu behaupten.

In der Furcht des Herrn ist es kein irdischer Herr, der gefürchtet wird. Der irdische Herr ist eine zufällige Macht; ich bin, wenn ich sie nicht fürchte, nur in relativer Unabhängig-

keit dagegen, und es könnte ein Anderer fähig sein, mir dies und das zu entziehen, und es fragt sich, ob nicht doch ein Anderer stärker sei, mein Herr zu sein. Die Furcht des Herrn ist vielmehr die Furcht des Unsichtbaren, der absolute Macht ist, und ist das Gegenteil des Bewußtseins meiner Macht; es verschwindet darin mit dem Bewußtsein meiner Macht alle eigne Kraft, jedes besondere Interesse, und es wird alles, was die Natur des Besitzes hat, alles, was endlich, zufällig, irdisch ist, aufgegeben. Die Furcht des Herrn ist absolute Negativität, und so ist sie die Erhebung in den reinen Gedanken, die alles andere aufgibt, nur diesen reinen Gedanken vor sich hat, diesem treu bleibt, nur dieses will. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, der Anfang, es mag ein Interesse, eine Neigung sein, welche es will, nicht etwas Besonderes als absolut Substanzielles gelten zu lassen; sie ist diese Negativität, die das eine wesentliche Moment der Freiheit ist. Es ist nicht die Furcht vor etwas, etwas zu verlieren, sondern die Furcht, die alles schwinden läßt, alles aufgibt. Es ist die Anschauung der reinen absoluten Macht, die absolute Abstraktion von allem Besondern, das Aufgeben desselben. Diese weise Furcht ist das wesentliche eine Moment der Freiheit und besteht in der Befreiung von allem Besondern, in dem Losreißen von allem zufälligen Interesse, überhaupt darin, daß der Mensch die Negativität von allem Besondern fühlt. Sie ist daher nicht besondere Furcht vor Besonderm, sondern gerade das Setzen dieser besondern Furcht als eines Nichtigen, das sich Lossagen von der Furcht. Sie ist damit nicht Bewußtsein, Gefühl der Abhängigkeit; sie ist vielmehr Aufheben aller Abhängigkeit. Abhängig ist der Mensch vom Besondern; der freie Mensch ist nicht abhängig. So ist die Furcht des Herrn Befreiung von allem besondern Interesse. Wenn ausgesprochen wird, daß Seligkeit der Zweck des Individuums sei, so ist, dies sich zum Zwecke zu setzen, nicht Abhängigkeit, sondern die Bestimmung der Unabhängigkeit. Die Furcht des Herrn ist diese absolute Negation alles Besondern, alles Fürsichseins, die Negation der Negativität; daraus entspringt und darin ist enthalten unmittelbar die Affirmation. Die affirmative Seite kann nicht ohne die Negativität sein, sie ist nur die in sich zurückgehende Negativität. Die Furcht, in der der Knecht sich als Nichts betrachtet, gibt ihm die Wiederherstellung seiner Berechtigung.

Weil nun das knechtische Bewußtsein hartnäckig auf seiner Einzelheit beruht, weil seine Einzelheit unmittelbar in die Einheit aufgenommen ist, so ist es ausschließend, und Gott ist der ausschließende Herr und Gott des jüdischen Volkes. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß eine orientalische Nation die Religion auf sich beschränkt und daß diese ganz an ihre Nationalität geknüpft erscheint, denn wir sehen dies bei den Morgenländern überhaupt. Erst die Griechen und die Römer haben fremde Gottesdienste aufgenommen, und bei den letzteren dringen alle Religionen ein und gelten nicht als Nationelles; aber bei den Morgenländern ist die Religion durchaus an die Nationalität geknüpft. Die Chinesen, die Perser haben ihre Staatsreligion, die nur für sie ist; bei den Indern weist die Geburt sogar jedem Individuum seinen Rang und sein Verhältnis zu Brahm an: daher machen diese keineswegs die Forderung an Andere, sich zu ihrer Religion zu bekennen. Bei den Indern hat solche Forderung durchaus keinen Sinn: nach ihren Vorstellungen gehören alle Völker der Erde zu ihrer Religion, die fremden Völker werden sämtlich zu einer besondern Kaste gezählt. Dennoch fällt mit Recht diese Ausschließung bei dem jüdischen Volke mehr auf, denn solches Gebundensein an die Nationalität widerspricht durchaus der Vorstellung, daß Gott nur im allgemeinen Gedanken gefaßt werde und nicht in einer partikularen Bestimmung. Bei den Persern ist Gott das Gute; das ist auch eine allgemeine Bestimmung, aber sie ist selbst noch in der Unmittelbarkeit: deswegen ist Gott identisch mit dem Lichte, und das ist eine Partikularität. Der jüdische Gott ist nur für den Gedanken, das macht einen Kontrast gegen die Beschränkung auf die Nation. Es erhebt sich zwar auch das Bewußtsein im jüdischen Volke zur Allgemeinheit, wie das an mehreren Stellen ausgesprochen ist. Ps. 117, 1: „Lobet den Herrn, alle Heiden, preiset ihn, alle Völker; denn seine Gnade und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit.“ Die Ehre Gottes soll bei allen Völkern offenbar werden; besonders bei den späteren Propheten tritt diese Allgemeinheit als eine höhere Forderung auf. Jesaja läßt sogar Gott sprechen: „Von den Heiden, welche Verehrer Jehovas werden, will ich Priester und Leviten machen[1]).“ Alles dies ist aber später; nach der herrschenden Grundidee ist das jüdische Volk das auserwählte, und die All-

[1]) Jes. 66, 21.

gemeinheit ist so auf die Partikularität reduziert. Sahen wir aber bereits oben in der Entwicklung des göttlichen Zwecks, wie seine Beschränktheit begründet ist in der Beschränktheit, die noch in der Bestimmung Gottes liegt, so hat sich uns nun diese Beschränktheit aus der Natur des knechtischen Selbstbewußtseins erklärt, und wir sehen nun auch, wie diese Partikularität auch von der subjektiven Seite herkommt. Ihnen, diesen Dienern, ist das Verehren und Anerkennen des Jehovah eigen, und es ist ihr Bewußtsein, daß es ihnen eigen ist. Das hängt auch mit der Geschichte des Volks zusammen: der jüdische Gott ist eben der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der die Juden aus Ägypten geführt hat, und es ist nicht die geringste Reflexion vorhanden, daß Gott auch anderes getan, auch bei andern Völkern affirmativ gehandelt habe. Es tritt also hier von der subjektiven Seite, von der Seite des Kultus her die Partikularität ein, und allerdings kann man sagen, Gott ist der Gott derer, die ihn verehren; denn Gott ist dies, im subjektiven Geiste gewußt zu werden und sich selbst darin zu wissen. Dies Moment gehört wesentlich zur Idee Gottes. Das Wissen, Anerkennen gehört wesentlich zu dieser Bestimmung. Es erscheint dies oft auf eine für uns schiefe Weise, wenn nämlich von Gott gesagt wird, er sei mächtiger und stärker als die andern Götter, gleich als ob noch Götter neben ihm wären: es sind diese den Juden aber die falschen Götter.

Es ist dieses Volk, das ihn verehrt, und so ist er der Gott dieses Volkes, und zwar der Herr desselben. Er ist es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewußt wird, er hat Allem Ziel und Maß gesetzt, ihm seine eigentümliche Natur erteilt, — so hat er auch dem Menschen sein Maß, Ziel und Recht gegeben. Das ist die Bestimmung, daß er als Herr seinem Volke Gesetze gibt, Gesetze in ihrem ganzen Umfange, sowohl die allgemeinen Gesetze, die zehn Gebote, — welche allgemeine, sittliche, rechtliche Grundbestimmungen der Gesetzgebung und Moralität sind und die nicht als Vernunftgesetze gelten, sondern als vorgeschrieben von dem Herrn, — als auch alle übrigen Staatsgesetze und Einrichtungen. Moses wird Gesetzgeber der Juden genannt, aber er ist den Juden nicht gewesen, was den Griechen Solon und Lykurg (diese gaben als Menschen ihre Gesetze); er hat nur die Gesetze Jehovahs bekannt gemacht, Jehovah selbst hat sie, nach der Erzählung, in den Stein gegraben. Allen noch so ge-

ringfügigen Verordnungen, die Einrichtung der Stiftshütte, die Gebräuche beim Opfer und alles sonstige Zeremoniell betreffend, ist in der Bibel die Formel beigesetzt: Jehovah spricht. Alles Gesetz ist vom Herrn gegeben, es ist somit durchaus positives Gebot. Es ist darin eine formelle, absolute Autorität. Das Besondere der politischen Verfassung ist überhaupt nicht aus dem allgemeinen Zweck entwickelt, auch ist es nicht dem Menschen zur Bestimmung überlassen, — denn die Einheit läßt nicht die menschliche Willkür, die menschliche Vernunft neben sich bestehen, und eine politische Änderung ist jedesmal ein Abfall von Gott genannt — sondern das Besondere als ein von Gott Gegebenes ist als ewig festgesetzt. Und hier stehen die ewigen Gesetze des Rechts, der Moralität in gleichem Rang, in gleicher positiver Form mit den geringfügigsten Verordnungen. Das bildet einen starken Kontrast mit dem Begriff, den wir von Gott haben. — Der Kultus nun ist der Dienst Gottes; der Gute, Gerechte ist es, der diesen Dienst leistet, indem er sowohl die sittlichen Gebote als auch die Zeremonialgesetze hält und beobachtet. Das ist der Dienst des Herrn.

Mit der Vorstellung Gottes als des Herrn hängt es zusammen, daß sich das jüdische Volk dem Dienste desselben ganz hingegeben hat: daraus erklärt sich auch diese bewunderungswürdige Festigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war, — wie der Mohamedanismus, der schon von der Nationalität gereinigt ist und nur Gläubige anerkennt, — sondern Fanatismus der Hartnäckigkeit; sie beruht allein auf der Abstraktion des einen Herrn. Ein Schwanken tritt im Geiste nur dann ein, wenn verschiedene Interessen und Gesichtspunkte nebeneinander zu stehen kommen; man kann in solchem Kampfe das Eine oder das Andere ergreifen: in dieser Konzentration aber des einen Herrn ist der Geist vollkommen festgehalten. Es folgt daraus, daß gegen dieses feste Band keine Freiheit vorhanden ist; der Gedanke ist schlechthin gebunden an diese Einheit, die die absolute Autorität ist. Damit hängt weiter noch Vieles zusammen. Auch bei den Griechen haben gewisse Institutionen als göttlich gegolten, aber von Menschen waren sie eingesetzt worden; die Juden aber haben nicht so den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen gemacht. Wegen des Mangels der Freiheit haben sie auch nicht an die Unsterblichkeit geglaubt; wenn man vielleicht davon auch einige wenige Spuren nach-

weisen wollte, so bleiben doch solche Stellen immer sehr beim Allgemeinen stehen und haben nicht den geringsten Einfluß auf religiöse und moralische Gesichtspunkte. Die Unsterblichkeit der Seele ist noch nicht anerkannt; es ist daher kein höherer Zweck als der Dienst des Jehovah, und für sich hat der Mensch den Zweck, sich und seiner Familie das Leben so lange als möglich zu erhalten.

Das zweite Moment ist dann diese Affirmation, das was absolute Zuversicht oder der unendliche Glaube heißt. Dies ist das Aufgehobenhaben des Besondern und das sich in den Herrn Hineinversenken, das nur dies Eine, Absolute zum Gegenstand und Wesen Haben. In andern Stufen kann, wie schon bemerkt, diese Zuversicht die Form haben, daß sich das Selbstbewußtsein in sich versenkt, auf sich beruht, seiner Seelenstärke, seinem Mute vertraut, ganz auf diesen reduziert ist. Dies ist die stoische Freiheit in Ketten. Hier aber hat diese Freiheit in sich noch nicht die Form der Subjektivität des Selbstbewußtseins; sie ist die Affirmation, mit dem Einen identisch, substanzielle Einheit zu sein. Aber dies Eine, mit dem ich identisch bin, wird zugleich vorgestellt als der Andere, der mein Herr, der die absolute Macht Gottes ist. Es ist in der Einheit so diese Abstoßung, aber zugleich auch die unendliche Zuversicht.

Diese Zuversicht des jüdischen Volkes ist das Bewunderungswürdige, das in den Schriften dieses Volkes und unter anderm bei so vielen großen Siegen zum Vorschein kommt[1]). Der Glaube des Abraham, diese seine Zuversicht ist es, die auch die Wendung im Buche Hiob macht, wovon oben schon gesprochen wurde. Die Unterwerfung, das Verzichtleisten, die Anerkennung der Macht Gottes bringt Hiob zu seinem vorigen Glück. Die reine Zuversicht, die Anschauung der Macht, der zwecklosen Macht Gottes ist das Erste; sie hat aber die Folge des zeitlichen Glücks.

c) Besitz und Opfer.

Das dritte Moment des Kultus ist demgemäß die konkrete Vermittlung und die Folge der Zuversicht. Sie ist zunächst ganz abstrakt und hat alles aufgegeben; sie ist selbst nur der

---

[1]) Hotho: Der Mensch hat alles aufgegeben und lebt nur im göttlichen Wollen ohne Rückkehr in sich.

Zweck, das, was schlechthin an und für sich sein soll, der Glaube; sie hat aber zugleich auch Folgen und geht auch in ihr Gegenteil über. Eben weil der Mensch in der absoluten Negativität des sich Aufgebens im schlechthin Positiven und somit wieder in der Unmittelbarkeit ist, schlägt die Zuversicht als das aufgegebene endliche Interesse in das Aufgeben des Aufgebens und so in das realisierte endliche Individuum, dessen Glück und Besitz um. Es ist dasselbe Umschlagen, das wir schon früher bemerkt haben; die Zuversicht geht unmittelbar in das Bestimmte über, in das Erhalten, Behalten, Gesetztsein eines besondern Daseins.

»Diese Gesinnung, Bestimmung des Selbstbewußtseins [erscheint äußerlich] im Kultus; [sie findet so ihre] nähere Bestimmung. [Es kommt nun das] unmittelbare Bewußtsein [zur] Vorstellung über sein Verhältnis. Die Weise der Vermittlung [ist zu betrachten].

Das Selbstbewußtsein ist ein Volk Gottes, aber ein angenommenes, durch Bund, Vertrag (unter der Bedingung der Furcht und des Dienstes). Nämlich die selbstbewußte Gemeinde ist nicht mehr in ursprünglicher, unmittelbarer Einheit wie in der Naturreligion [das Bewußtsein] in seinem Innern und [eben deshalb] nur im Äußern einen Naturgegenstand als Gott sich gegenüberhabend, — ([das ist] nur eine unwesentliche Trennung, denn die Rinde, welche beide scheidet, ist nur Naturvorstellung; aber hier tritt in das abstrakte, reine Denken der Unterschied) — sondern geht von absoluter Reflexion in sich als abstraktes Fürsichsein aus; es tritt daher hier die Vermittlung ein des Selbstbewußtseins zu seinem absoluten Wesen.

Zugleich [ist es hier] nicht als Mensch im Sinne der Allgemeinheit, daß der Mensch als Mensch im Verhältnis zu Gott steht, sondern es ist eine Besonderheit, Einzelheit, — diese oder jene Menschen — die man zufällig nach der Seite des Menschen nennen kann. Der absoluten Macht ist alles Endliche äußerlich; es ist keine positive Bestimmung in ihm selbst, (von Seiten Gottes [bestimmt alles] ein ewiger Ratschluß). Das Zweite in [der] religiösen Beziehung zu Gott ist daher eine Besonderheit, aber nicht meine Besonderheit neben andern Besonderheiten, sondern ein ausgeschiedener, unendlicher Vorzug; das Volk

ist daher ein angenommenes unter der Bedingung der Furcht Gottes, des Grundgefühls seiner Abhängigkeit, d. i. Knechtschaft. [Die Bestimmung ist also] α) dieses besondere [Volk], [aber sie ist] β) nicht ursprünglich an sich [als] Liebe Gottes zu den Menschen, sondern auf äußerliche Weise ist diese Einheit gesetzt γ) [unter einer bestimmten] Bedingung.

[Gott ist so] Nationalgott. [Das findet seine] Erweiterung im Mohamedanismus, [der] von Nationalität gereinigt [ist]. ([Im Judentum gibt es] auch später Judengenossen.) Bei Mohamed [ist es so, daß] nur die Gläubigen sind und gelten, — [es ist] nicht Eigensinn, sondern Fanatismus, weil [zwar] die Nationalität, natürliche Verbindung, familiäre Verbindung, Land usf. noch Beschränkung, Festigkeit in Verhältnissen zuläßt, aber der Dienst des Einen die Schrankenlosigkeit und Unfestigkeit alles Bestehens in sich schließt. Diese Annahme ist ein für allemal und [ist] das, was an die Stelle der Versöhnung, Erlösung tritt, eine schon an sich überhaupt geschehene Annahme, Gnadenwahl ohne Freiheit. [Die] Vorstellung, welche zugrunde liegt, [ist] die Macht, blinde Erwählung, nicht vom Gesichtspunkte der Freiheit.«

So ist, wie wir gesehen haben, das Nähere, daß die abstrakte Vermittlung, die Zuversicht eine konkrete Gestalt erhält. Die Zuversicht ist die Zuversicht des Selbstbewußtseins, das wesentlich in sich bestimmtes Selbstbewußtsein ist. Der Begriff ist hier, daß die Subjektivität den Zweck in sich hat, in sich bestimmt ist. Das Individuum ist, indem es diese Zuversicht hat, schlechthin konkret in sich bestimmt, und diese Bestimmtheit tritt in die Zuversicht hinein, ist von ihr untrennbar. Es ist nicht so wie im Brahm, wo die innere Andacht, die sich absondert, alle Lebendigkeit, Würdigkeit, alles Dasein fallen läßt; hier ist die Zuversicht, dies reine Moment des beisichseienden Bewußtseins, wesentlich so bestimmt, daß die Besonderheit in die Zuversicht, in das Göttliche, Allerheiligste eintritt, daß die Bestimmtheit absoluten, wesentlichen Wert in sich erhält[1]).

[1]) Hotho: In Brahm ist jede Bestimmtheit weggeworfen, Brahm ist der Tod des Selbsts. Jehovah aber ist Selbstbewußtsein, Zweck; er hat den Zweck seiner Ehre vor sich, und deren Verwirklichung ist zunächst die unmittelbare in der Familie, im bestimmten Volke.

Diese Bestimmtheit ist, wie wir gesehen haben, die Familie und das dazugehörige Land, aus dem sie ihre Substanz hat, die Fortdauer der Familie, die empirische Existenz des Volkes, wozu ein Gut, ein Land notwendig gehört. Der Besitz eines Landes ist das, was dieses Selbstbewußtsein von seinem Gott erhält. Jene Zuversicht ist eben damit der absolut beschränkte Inhalt der einzelnen Familienexistenz[1]). Dieser Besitz und diese Verehrung sind identisch, untrennbar. Gottes Volk besitzt das Land Kanaan. Gott hat einen B u n d mit Menschen gemacht, dessen eine Seite, die affirmative Seite in dieser Sphäre empirischer Besonderheit, dieser Besitz ist. Beides ist untrennbar, der Besitz und die Zuversicht, die Frömmigkeit. Der B e s i t z erhält damit eine unendliche, absolute Berechtigung, eine göttliche Berechtigung, die aber zugleich nicht die Gestalt eines Rechtes, eines Eigentums hat; dieser Begriff, von dem des Besitzes unterschieden, ist hier nicht anzuwenden. Das Eigentum hat die Persönlichkeit, diese Freiheit des Einzelnen zu seiner Quelle. Der Mensch hat wesentlich Eigentum, insofern er Person ist; aber sein empirischer Besitz ist ganz frei, dem Zufall preisgegeben. W a s ich besitze, ist zufällig, gleichgültig; wenn ich als Eigentümer anerkannt bin, bin ich freie Subjektivität, — der Besitz ist gleichgültig. Hier hingegen ist gerade d i e s e r Besitz als solcher identisch mit der Zuversicht, und es ist dieser Besitz, der so die absolute Berechtigung hat; hier tritt nicht die Bestimmung des Eigentums ein[2]). Gott, die absolute Idee, dann Eigentum und dann Besitz sind drei verschiedene Stufen. Hier fällt die bindende Mitte, das Eigentum weg, und es ist unmittelbar der Besitz in den göttlichen Willen aufgenommen; dieser empirische einzelne Besitz ist es, der als solcher gelten soll.

Die zweite Seite ist, der Affirmation entsprechend, die Negation dieses Verhältnisses. Die Anerkennung der Macht muß ebenso als die negative Seite auch empirisch äußerlich nach Eigentum bestimmt sein. Das besondere Handeln, das reale Benehmen muß ebenso seine negative Seite haben als die Anerkennung des Herrn; es muß ein Dienst sein, nicht das Auf-

[1]) H o t h o: Das Land der Väter ist durch Gott verheißen, es ist das gelobte Land.

[2]) H o t h o: Die Persönlichkeit, das Insichberuhen, die Zuversicht ist hier durch das Aufgeben der Persönlichkeit an das Absolute vermittelt; daher hat dieser Besitz nicht die menschliche Persönlichkeit, sondern Gott selbst zur Quelle.

geben der Furcht, sondern ein Dienen. Dies ist die andere Seite des Kultus, daß einerseits das Volk den Besitz habe, anderseits aber auch den Dienst leiste, daß wie dies Land an dies Volk gebunden ist und die frühern Völker zu Knechten sind gemacht worden, so es selbst unter den Dienst des Gesetzes gebunden ist[1]).

»Der Kultus ist ein mannigfacher Dienst des Lobes überhaupt, dann des Opfers. Das Opfer hat nicht nur den einfachen Sinn, [Hingabe] seines Endlichen, symbolischer Kultus [zu sein], nur das Bestreben, sich in dieser Wohlgefälligkeit des Herrn zu erhalten, in der Knechtschaft; [es ist nicht nur] sich Abtun, sich Erhalten in der Einheit, sondern näher Anerkennung des Herrn, Bezeugung gegen ihn von seiner Furcht und zugleich dadurch Auslösen und Abkaufen des Übrigen. Blut und Frucht ist des Herrn. [Das] Blut [wird] nicht gegessen, [sondern] der Altar damit besprengt. [So besteht] nicht an und für sich Herrschaft des Menschen über die Natur. [Er gibt den] Zehnten von allem; die Erstgeburt von allem ist des Herrn oder muß [ihm] abgekauft werden.

Und das, was für sie wird, ist zeitlicher Besitz, [und zwar] des Landes, nicht ewige Seligkeit, nicht Ewiges, — Knechte haben kein solches — nicht Anschauung, Bewußtwerden der Einheit der Seele, eines Innern mit dem Absoluten. Denn sie haben noch keinen innern Raum, innere Ausdehnung, Seele von Umfang, die in sich wollte befriedigt sein, sondern Erfüllung, Realisierung derselben ist das Zeitliche. Was das Individuum verlangt, ist nicht Versöhnung mit Gott, daß seine Seele objektiv Geist, befriedigt als solche sei, nicht als Idee in sich, Realität in sich selbst [finde], (tugendhaft, auf sich beruhen). Keine Unsterblichkeit, nicht Forderung für die Seele [ist vorhanden; der] Knecht [verlangt] nur Zeitliches, zeitliche Vorteile, das Land, [und bleibt] rechtlos.

Sie haben das Land empfangen von dem Herrn, das sie

---

[1]) H o t h o: Die Zuversicht ist nur durch die Furcht vermittelt; dies hat gleichfalls zu erscheinen. Gott muß auch im einzelnen anerkannt sein; seinen Zwecken muß gehorcht werden. Er fordert Dienst und Anerkennung, Furcht und Gehorsam. Die Furcht daher, sofern sie im Besondern zur Erscheinung kommt, wird Dienst. Der Zweck Gottes ist seine Familie, sein Volk; dieses ist durch ihn bestimmt. Der Familien-, der Volksgeist aber ist in sich gegliedert; die Besonderheit ist gleichfalls durch Gott gegeben: Gott verkündet seine Gesetze vom Sinai herab.

bewohnen, nicht als Menschen, die die Erde bewohnen, Besitz davon genommen [haben], sondern als einen ausschließenden Besitz, der ihnen von andern entrissen werden kann, den sie nicht aus Recht gegen andere, [nicht] als ein Recht behaupten, sondern [als] das Land, das ihnen der Herr gegeben hat, — ebensowenig als das Recht anderer in Betracht kommt, (wie [die] Türken keine Traktate, Frieden, kein Eigentum der Untergebenen [kennen]). [Es ist ein] beständiges Abkaufen, daß sie einen Teil behalten dürfen. Den Einwohnern Palästinas [haben sie] das Land mit Gewalt genommen; Gott hat es ihnen verheißen. [Es ist] nicht mein nach Recht; so [gehört es] auch den andern nicht. [Im] Recht [dagegen hat] Ich Ausdehnung, Objektivität in [seiner] Existenz, Freiheit.

So [haben sie auch] untereinander keine Rechte, — sondern [der Besitz ist ihr] Erbteil, bei Austeilung des Landes [ihnen zugefallen] —, auch kein eigentliches Verkaufen, nur Verpfänden des Landes; nach 49 Jahren im Jubeljahr kehrte alles an die ursprüngliche Familie zurück.

Opfer [werden gebracht] ferner als Büßungen wegen Vergehen und Fehler [zum] Entsündigen, — als Strafe, nicht Reinigung nur als solche, sondern als Verletzung eines bösen Willens, [mit der] Bedeutung des Schadens, -- äußeres Opfer.«

Der Kultus ist so, was Zeremoniendienst genannt wird, ein Tun, weil es so geboten ist, so vorgeschrieben, ein Tun eines Abstrakten, eines Weisen zwar und Allgemeinen; aber eben deswegen sind, was so getan wird, die Handlungen ein Besonderes, enthalten also die Forderung, daß sie verstanden werden, daß ihre Weisheit gewußt werde, verlangen die Einsicht, daß sie vernünftig sind, daß sie Beziehung auf die Besonderheit der Menschen, ihre Empfindungen, und zwar auf ihre berechtigte Besonderheit haben. Hier aber ist die Weisheit nicht eine entwickelte. Hier sind Besonderheiten; in diesen wird die Weisheit nicht erkannt, sie wird nicht entwickelt. Insofern ist das göttliche Gebot nur abstrakte Vorschrift der Weisheit; so wird sie nicht verstanden, so wird sie getan als etwas Äußerliches. Weil Gott absolute Macht ist, so sind die Handlungen an sich unbestimmt und deswegen äußerlich, ganz willkürlich bestimmt.

Derselbe Zusammenhang findet in weiteren Geboten statt. Was die politische Verfassung und sonstige Einrichtungen be-

trifft, ist ebenso als ein von Gott nur abstrakt Vorgeschriebenes, nur zu Beobachtendes, für immer Unveränderliches gegeben. Das Politische, gesetzliche Einrichtungen sind ihrer Natur nach als Weltliches überhaupt veränderlich; hier aber werden sie als etwas genommen, das unveränderlich sei. Damit hängt zusammen, daß der Boden, den dies Volk im Besitz hat, als unveränderlicher Besitz gilt.

Die Gesetze sind einerseits Familiengesetze; sie beziehen sich auf die Familienverhältnisse, haben einen Inhalt am Sittlichen. Aber die Hauptsache ist anderseits, daß das, was sittlich in sich ist, als ein rein Positives gesetzt, beobachtet werde, und daran ist dann natürlich eine Menge äußerlicher, zufälliger Bestimmungen angeknüpft, die schlechthin gehalten werden sollen. Der Vernunftlosigkeit des Besitzes entspricht die Vorstellung vom Dienen; es ist ein abstrakter Gehorsam, der keine Innerlichkeit in Ansehung der Bestimmtheit in sich zu haben braucht, als der Besitz eine abstrakte Berechtigung ist. Das Halten der Gebote des Dienstes, der Gehorsam gegen Gott ist verbunden mit der Erhaltung des Zustandes des Volkes: dies ist die andere Seite des Bundes. Die Abweichung von den Gesetzen durch die Willkür der Menschen ist möglich; das ist aber nur eine Abweichung von den Geboten und vom Zeremoniendienst, nicht eine Abweichung vom Ursprünglichen: denn dieses gilt als solches, wie es sein soll. An diesen Ungehorsam ist dann die Strafe gebunden, die ebenso der Verlust oder die Schmälerung, Verkürzung des äußerlichen Besitzes ist. Die angedrohten Strafen sind sinnlicher, äußerlicher Natur und beziehen sich auf den ungestörten Besitz des Landes. Ebenso wie der Gehorsam nicht geistig-sittlicher Art ist, sondern nur der bestimmte blinde Gehorsam nicht von sittlich freien Menschen, so sind auch die Strafen äußerlich bestimmte; die Gesetze, Gebote sollen nur wie von Knechten befolgt, ausgerichtet werden.

Merkwürdig ist es, diese Strafen zu betrachten, die mit fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dies Volk eine ordentliche Meisterschaft im Fluchen erlangt hat. Diese Flüche treffen aber nur das Äußerliche, nicht das Innere, Sittliche. Im 3. Buche Mose, Kap. 26 heißt es: „So ihr meine Satzungen verachtet usf., so will ich euch heimsuchen mit Schrecken, Darre und Fieber usf. . . . und will wilde Tiere unter euch senden, die sollen eure Kinder fressen usf. . . . und will

euch siebenmal mehr strafen um eure Sünden, daß ihr sollt eurer Söhne und Töchter Fleisch fressen usf. . . . und das Schwert ausziehen hinter euch her, daß euer Land soll wüste sein und eure Städte verstöret." — Also es ist die Unzertrennlichkeit in dieser Abstraktion des Selbstbewußtseins; diese Ungetrenntheit aber ist ebenso unzertrennlich in diesem empirischen Dasein.

Wir haben schon gesehen, daß bei den Juden das Böse in den subjektiven Geist fällt; der Herr ist nicht im Kampfe mit dem Bösen, aber er straft das Böse: es erscheint somit dasselbe als ein äußerlicher Zufall, wie es in der Vorstellung des Sündenfalls von außen herkommt, indem der Mensch von der Schlange verführt wird.

Gott straft das Böse, als welches nicht sein soll; es soll nur das Gute, das der Herr gebietet, sein. Es ist da noch keine Freiheit vorhanden, auch nicht die Freiheit zu untersuchen, was göttliches und ewiges Gesetz sei. Die Bestimmungen des Guten, die allerdings auch Bestimmungen der Vernunft sind, gelten als Festsetzungen des Herrn, und der Herr straft die Übertretung derselben: das ist der Zorn Gottes. In diesem Verhältnis des Herrn ist nur ein Sollen: was er gebietet, das soll sein, ist Gesetz. Dem Herrn fällt die strafende Gerechtigkeit anheim; in das Subjekt als Endliches fällt der Kampf des Guten und des Bösen. Es ist so in ihm der Widerspruch vorhanden, und es tritt damit die Zerknirschung, der Schmerz ein, daß das Gute nur Sollen ist.

Des Kultus dritte Seite ist die Versöhnung; sie kann eigentlich nur besondere Fehler einzelner betreffen und geschieht durch Opfer. Schon früher ist von den Opfern bemerkt worden, daß bei ihnen das Individuum etwas von seinem Eigentum, etwas, was zu seiner Existenz gehört, aufopfert und so in der Tat beweist, daß es ein Anderes anerkennt, von dem das Eigentum als nichtig betrachtet wird[1]). Hiebei wird besonders das Blut geopfert, die Lebendigkeit aufgegeben; so

[1]) Hotho: Das Individuum nämlich ist als Anderes gegen Gott bestimmt, und zwar als das besondere gegen das allgemeine Selbst. Die Manifestation dieses Andersseins ist, daß sich das Individuum in seiner Besonderheit gegen Gott festhält und sich statt Gottes betätigt. Das ist Sünde. Sie muß gesühnt werden, und zwar dadurch, daß das Individuum von dem Gelten seiner Realität, seiner Besonderheit Gott hingibt: dies ist Opfer. Das Individuum manifestiert die Nichtigkeit seines Geltens; dadurch wird Gott versöhnt.

wird auch das Lebendige aufgegeben, in die Wüste geschickt als das, was die Sünde des Volkes tragen soll. Dieser Gebrauch, das Blut zu opfern, liegt darin, daß es als das Göttliche angesehen wird, das nicht von Menschen verzehrt werden soll, indem nach der jüdischen Vorstellung darin die Seele des Tieres ist. Diese soll der Mensch nicht verzehren, vernichten; sie soll respektiert werden.

Das Opfer hat hier nicht nur den einfachen Sinn, seines Endlichen symbolisch sich abzutun, sich in der Einheit zu erhalten, sondern näher den Sinn der Anerkennung des Herrn, der Bezeugung der Furcht gegen ihn und dann die weitere Bedeutung, daß dadurch das Übrige abgekauft und ausgelöst wird. Der Mensch kann die Natur nicht als ein Solches betrachten, dessen er sich nach seiner Willkür bedienen kann, er kann also hier nicht unmittelbar zugreifen, sondern er muß, was er haben will, durch Vermittlung von einem Fremden empfangen. Alles ist des Herrn und muß ihm abgekauft werden, so wird der Zehnte entrichtet, die Erstgeburt ausgelöst.

Eigentümlich ist nun, wie die Sühne der Sünde geschieht, nämlich unter der Vorstellung, daß die verdiente Strafe, die verdiente Manifestation der Nichtigkeit dessen, der sich in Sündigkeit erhoben hat, daß dies übertragen werden könne auf den Teil, der aufgeopfert wird. Dies ist das Opfer. Das Individuum manifestiert die Nichtigkeit seines Geltens. Dadurch kommt die Anschauung herein, daß die verdiente Manifestation der Nichtigkeit des Sünders auf das Opfer übertragen wird, indem Gott das Opfer anerkennt und somit das Selbst wieder positiv oder in ihm seiend setzt.

Damit hängt es auch zusammen, daß besonders das Blut geopfert, an den Altar gesprengt wird. Denn soll die Lebendigkeit als das Höchste des Besitzes aufgegeben werden, so muß wirklich Lebendiges hingegeben werden, und das Blut, in dem das Leben des Tieres sei, wird dem Herrn zurückgegeben. Bei den Indern wurde noch das ganze Tier verehrt; hier ist nun diese Verehrung zurückgenommen, aber das Blut ist noch als ein Unantastbares, Göttliches geachtet, respektiert und darf vom Menschen nicht verzehrt werden. Der Mensch hat noch nicht das Gefühl seiner konkreten Freiheit, vor welcher das bloße Leben als Leben etwas Untergeordnetes ist.

[1]) Wir befinden uns zwar hier überhaupt in der Sphäre der freien Subjektivität, aber diese Bestimmung ist in der Religion der Erhabenheit noch nicht durch die Totalität des religiösen Bewußtseins hindurchgeführt. Gott wird als die substanzielle Macht für den Gedanken bestimmt und als der Schöpfer, aber als dieser ist er zunächst nur der Herr seiner Geschöpfe. Die Macht ist so die Ursache, die sich teilt, das aber, worein sie sich teilt, nur beherrscht.

Der weitere Fortschritt besteht nun darin, daß dies Andere ein Freies, Entlassenes und Gott der Gott freier Menschen wird, die auch in ihrem Gehorsam gegen ihn für sich frei sind. Dieser Standpunkt, wenn wir ihn abstrakt betrachten, enthält folgende Momente in sich: Gott ist der freie Geist für sich und manifestiert sich, indem er sein Anderes sich gegenüber setzt. Dies von ihm Gesetzte ist sein Ebenbild, denn das Subjekt schafft nur sich selbst, und dasjenige, zu dem es sich bestimmt, ist wieder nur es selbst; damit es aber wirklich als Geist bestimmt sei, muß es dies Andere negieren und zu sich selbst zurückkommen, — denn erst, indem es im Andern sich selbst weiß, ist es frei. Weiß sich aber Gott im Andern, so ist damit ebenso das Andere für sich und weiß sich frei.

Es ist dies die Entlassung des Andern als eines Freien, Selbständigen: die Freiheit fällt so zunächst in das Subjekt, und Gott bleibt in derselben Bestimmung der Macht, die für sich ist und das Subjekt entläßt. Der Unterschied oder die weitere Bestimmung, die hinzugekommen ist, scheint demnach nur darin zu bestehen, daß die Geschöpfe nicht mehr bloß dienend sind, sondern im Dienste selbst ihre Freiheit haben.

Dies Moment der Freiheit der Subjekte, für welche Gott ist, das dem betrachteten Standpunkte der Religion der Erhabenheit fehlt, haben wir bereits auf einer niedriger stehenden Stufe, in der Sphäre der Naturreligion, nämlich in der syrischen Religion, gesehen, und auf der höhern Stufe, zu der wir nun übergehen, ist dasjenige, was dort noch in natürlicher, unmittelbarer Weise angeschaut wurde, in den reinen Boden des Geistes und in dessen innere Vermittlung umzusetzen. Dort, in der Religion des Schmerzes sahen wir, daß Gott sich selbst verliert, daß er stirbt und nur ist vermittels der Negation seiner

[1]) Das Folgende, der Übergang zur Religion der Notwendigkeit, findet sich nur in den „Werken".

selbst. Diese Vermittlung ist das Moment, das hier wieder aufzunehmen ist: der Gott stirbt und aus diesem Tode steht er wieder auf. Das ist die Negation seiner, die wir einerseits fassen als das Andere seiner, als die Welt, und anderseits stirbt er sich, was diesen Sinn hat, daß er in diesem Tode zu sich selbst kommt. Dadurch aber ist nun das Andere als frei für sich gesetzt, und die Vermittlung und Auferstehung fällt demnach auf die andere Seite, auf die des Geschaffenen.

So scheint sich nun der Begriff Gottes selbst nicht zu verändern, sondern nur die Seite des Andern. Daß hier nämlich die Freiheit eintritt, daß diese Seite frei wird, ist darin enthalten, daß im Endlichen dies Anderssein Gottes erstirbt und also das Göttliche im Endlichen wieder für sich hervorgeht. So wird das Weltliche als solches gewußt, das das Göttliche an ihm habe, und das Anderssein, das zunächst nur die Bestimmung der Negation hat, wird wiederum negiert und ist Negieren der Negation an ihm selbst. Das ist die Vermittlung, die zur Freiheit gehört. Freiheit ist nicht bloße Negation, eine Flucht und Aufgeben; das ist noch nicht die wahre und affirmative, sondern nur die negative Freiheit. Erst die Negation der Natürlichkeit, insofern diese selbst schon als das Negative ist, ist die affirmative Bestimmung der Freiheit. Indem das Andere, nämlich die Welt, das endliche Bewußtsein und die Knechtschaft und Akzidentalität desselben negiert wird, so liegt in dieser Vermittlung die Bestimmung der Freiheit. Die Erhebung des Geistes ist nun diese Erhebung über die Natürlichkeit, aber eine Erhebung, in der, wenn sie Freiheit sein soll, der subjektive Geist auch für sich frei ist. Dies erscheint also zunächst nur am Subjekt: „Gott ist der Gott freier Menschen."

Aber die Fortbestimmung fällt auch ebensosehr in die Natur Gottes. Gott ist Geist, aber er ist dies wesentlich nur, indem er so gewußt wird, daß er an ihm selber die Diremtion seiner ist, das ewige Erschaffen, so daß eben diese Erschaffung des Andern eine Rückkehr zu sich ist, in das Wissen seiner selbst; so ist Gott ein Gott freier Menschen. Indem dies zur Bestimmung Gottes selbst gehört, daß er an ihm dies ist, das Andere seiner selbst zu sein, und daß dies Andere eine Bestimmung an ihm selbst ist, so daß er darin zu sich selbst zurückkehrt und dies Menschliche mit ihm versöhnt ist, so ist damit die Bestimmung gesetzt, daß die Menschlichkeit in Gott selbst ist,

und so weiß der Mensch das Menschliche als ein Moment des Göttlichen selbst und ist nun in seinem Verhalten zu Gott frei. Denn das, zu dem er sich als zu seinem Wesen verhält, hat die Bestimmung der Menschlichkeit in ihm selbst, und darin verhält sich der Mensch einerseits als zur Negation seiner Natürlichkeit, anderseits zu einem Gott, in dem das Menschliche selbst affirmativ eine wesentliche Bestimmung ist. Also ist der Mensch in diesem Verhalten zu Gott frei. Was im konkreten Menschen ist, das ist vorgestellt als etwas Göttliches, Substanzielles, und der Mensch ist nach allen seinen Bestimmungen, nach allem, was Wert für ihn hat, in dem Göttlichen gegenwärtig. Ein Alter sagt: „Aus deinen *πάθη*, den Mächten, wesentlichen Seiten des Geistes, hast du, o Mensch, dir deine Götter gemacht."

In diesen Mächten hat das Selbstbewußtsein seine Wesenheiten zum Gegenstande und weiß es sich in ihnen frei. Aber es ist nicht die besondere Subjektivität, welche sich in diesen Wesenheiten zum Gegenstande hat und darin das Wohl ihrer Besonderheit begründet weiß, wie in der Religion des Einen, wo nur dies unmittelbare Dasein, diese natürliche Existenz dieses Subjekts Zweck ist und das Individuum, nicht seine Allgemeinheit das Wesentliche ist, der Knecht daher seine selbstsüchtigen Absichten hat. Sondern seine Gattung, seine Allgemeinheit hat hier das Selbstbewußtsein in den göttlichen Mächten zum Gegenstande. Damit ist das Selbstbewußtsein über die absolute Forderung für seine unmittelbare Einzelheit gehoben, über die Sorge dafür hinaus, und seine wesentliche Befriedigung hat es in einer substanziellen, objektiven Macht: es ist nur das Sittliche, das Allgemeinvernünftige, was als das an und für sich Wesentliche gilt, und die Freiheit des Selbstbewußtseins besteht in der Wesentlichkeit seiner wahrhaften Natur und seiner Vernünftigkeit.

Dies ist das Ganze dieses Verhältnisses, welches jetzt in den religiösen Geist eingetreten ist. Gott ist an ihm selber die Vermittlung, die der Mensch ist; der Mensch weiß sich in Gott, und Gott und der Mensch sagen voneinander: das ist Geist von meinem Geiste. Der Mensch ist Geist wie Gott; er hat zwar auch die Endlichkeit an ihm und die Trennung, aber in der Religion hebt er seine Endlichkeit auf, da er das Wissen seiner in Gott ist.

Wir treten nun also zur Religion der Menschlichkeit und Freiheit. Aber die erste Form dieser Religion ist selbst mit der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit behaftet, und so werden wir das Menschliche an Gott selbst noch auf natürliche Weise sehen. Das Innere, die Idee, ist zwar an sich das Wahrhafte, aber noch nicht aus der ersten, unmittelbaren Gestalt der Natürlichkeit herausgehoben. Das Menschliche an Gott macht nur seine Endlichkeit aus, und es gehört so diese Religion ihrer Grundlage nach noch zu den endlichen Religionen. Sie ist aber eine Religion der Geistigkeit, weil die Vermittlung, die, in ihre Momente auseinandergelegt und zerfallen, die vorhergehenden Übergangsstufen bildete, nun als Totalität zusammengefaßt ihre Grundlage ausmacht.

3. Abschnitt.

Die Religion der Notwendigkeit oder der Schönheit.

1. Der metaphysische Begriff.

a) Notwendigkeit und Gestaltung.

»Anders ist es in der Religion der Notwendigkeit. Sie gestaltet wesentlich den Begriff mit Realität der Idee, wird Religion der Schönheit, ist so in konkreterer Bestimmung in sich, aber fällt in die Natürlichkeit und Vielheit zurück.

[Es ist zuerst der] Zusammenhang der Bestimmung der Notwendigkeit und der Gestaltung [aufzuzeigen].

Notwendigkeit ist, als die allgemeine Bestimmtheit in sich habend, die Fülle aller Bestimmungen, die sich an ihr hervortun, aber als auseinandertretende Mannigfaltigkeit[1]), — [ein] Nebeneinander, nicht zur Freiheit des Begriffs in sich zurückgekehrt. [Sie ist das] Unterscheiden der Bestimmungen, und [diese] fallen in der Vorstellung auseinander, weil noch nicht die Freiheit des Begriffs [erreicht, das] Wesen noch nicht als Geist [gefaßt ist]; als allgemeiner Geist erst [ist es] die freie, absolute Einheit.

Notwendigkeit ist in ihr selbst konkret, die an ihr bestimmte, in realen Unterschied kommende; [so ist sie] wesentlich Erscheinen an ihr selbst, das Wesen als Macht, aber das sich nicht nur abstrakt zu sich verhält, sondern das Abstoßen seiner selbst von sich ist, und zwar ein Abstoßen, eine Vermittlung zur Verschiedenheit des Daseins. Was in notwendigem, jedoch nicht in freiem Zusammenhange steht, ist nicht ein Zutrauen [der Verschiedenen] als identisch für einander [Seiender], sondern in diesem absoluten Zusammenhange [sind sie] äußerlich gegeneinander.

---

[1]) Am Rande: *Δικη*, und durchstrichen: Nemesis, Gerechtigkeit im Gleichmachen.

Die Notwendigkeit enthält daher α) das Sein für anderes —, als Sein, unmittelbares Sein, Realität, Dasein positiv (die Güte): es ist. β) Dies Sein ist aber nicht Sein der unmittelbaren Natur, sondern es ist Erscheinen. Das heißt, daß das Innere, die Notwendigkeit an ihm ist; [so ist es] Offenbarung, Manifestation als Dasein des Wesens. Gott offenbart sich in der Natur; er ist das Schaffen, die schöpferische Macht. So hat die Natur wohl ihrem Wesen nach ihr Sein nur in und durch ihn; aber er ist und bleibt das abstrakte mächtige Wesen für sich. Die konkrete Natur ist nicht an ihm selbst; er ist nicht in ihrer Bestimmung da, hat nur Realität dieser Negativität. Die Offenbarung des Herrn in der Natur ist nur, daß wir seine Macht und Herrlichkeit erkennen, aber als Gedanken, wie groß und erhaben [er ist]; nicht diese Pracht, nicht diese Herrlichkeit ist die seinige, sondern nur das Wesen, [die] abstrakte Substanz dieser Natur (das Unbestimmte).

Aber die Notwendigkeit enthält das Erscheinen des Wesens selbst in positiver Beziehung auf das Natürliche, daß es in äußerlicher Weise sei. [Es erscheint die] äußerliche Weise, Natürlichkeit, natürlicher Begriff als nicht äußerlicher, an ihr das Wesen zeigender, dasselbe darstellender, sich in ihr zeigend.

In [den] Naturreligionen ist Gott, [das] Wesen ein unmittelbares als Naturwesen; das, die Naturwesen sind der Gott. Aber hier ist das Wesen [zwar] als auf äußerliche Weise, auf Naturweise sein Dasein, Realität habend, aber nicht als unmittelbarer Naturgegenstand, sondern der nur ein Gesetztes von dem Innern, Behausung, unmittelbarer Spiegel des Innern ist, der keine Bedeutung, Wirklichkeit hat durch seine unmittelbare Existenz — die natürliche Weise ist Schein — [sondern] Scheinen des Wesens, nicht unmittelbar da [ist], gemacht, gesetzt, aus dem Innern schwebend, produziert, nicht durch sich selbst getragen.

Notwendigkeit [als] absolute Notwendigkeit, abstrakt an und für sich verschmäht alle Gemeinschaft, [in] Gestaltung erscheinend, thront furchtbar über allem und [ist] kaltes, abstraktes Schicksal. Denn die Notwendigkeit als solche ist blind in sich; sie hat sich noch nicht zum Zweckbegriff entwickelt, noch nicht zu bestimmten Bestimmungen, enthält [zwar] die Bestimmtheit überhaupt in sich, aber noch nicht die Freiheit, [ist] begrifflos. [Diese Notwendigkeit ist

das] Schicksal der Alten und [ist es doch auch] nicht, weil [sie in dieser Abstraktion es] nicht allein [ist].

[Denn] weil [sie] die Bestimmtheit [enthält], so [hat sie] Beziehung auf die Welt außer ihr, [die] Welt, die sie zugleich an ihr selbst hat.

Diese abstrakte Beziehung ist nur die äußerliche Einheit, somit die Gleichheit überhaupt, begrifflos, ohne weitere Bestimmung in sich: so [ist sie] die Nemesis. Das Hohe, Erhabene niedrig machen, Gleichheit herstellen, allgemeine Kompensation [schaffen, ist ihr Werk], doch noch nicht das Niedrige erheben. Denn es gibt noch kein solches, oder das Niedrige ist, wie es sein soll; denn es ist ein Endliches überhaupt, noch nicht absolut unendlicher Wert in sich. Im Endlichen herrscht das Glück, Zufälligkeit ohne innere Bestimmung, ob mehr so oder so. Aber Heraustreten über das gemeine Los und Maß der Endlichkeit ist gegen die Gleichheit.

Ferner aber [treten hier] allgemeine Bestimmungen [auf], allgemeine Mächte des Geistes und der Natur (Naturanschauung: Sonne, Himmel, Erde, Zeit usf., die positiven Bestimmtheiten, Gestaltungen): Recht, Familie, Staat, Regierung, Gesetz, Ackerbau, die allgemeinen sittlichen Bande und Einrichtungen, Stand, Tugend u. dgl.[1]). Aber damit sondern sich diese allgemeinen Bestimmtheiten ab von der Notwendigkeit; sie sind in ihrer konkreten Gestalt verschieden von jener. Ebenso sondern sie sich von einander ab, fallen mehr oder weniger auseinander; denn nur ihre Wurzel im Begriff ist eine, [aber] nicht Rückkehr in sich.

Die Bestimmtheit abgesondert von der abstrakten Notwendigkeit [ist] hiemit äußerlich, Erscheinung, aber nach dem Begriff der Notwendigkeit und Macht zugleich darin gehalten. [So sind] viele allgemeine göttliche Mächte; sie sind viele als Bestimmtheiten, göttliche als in positiver Beziehung mit der Notwendigkeit bleibende. Umgekehrt ist dann das Göttliche damit für anderes, in äußerlichem Dasein angeschaut und vorgestellt. Die natürlichen allgemeinen Mächte und Gegenstände sind diese Realität.

Aber dieses äußerliche Dasein [bleibt] gehalten im Innern, [in] der Einheit als Erscheinung —, aber nicht wie natürliche

---

[1]) Mskr. fügt hier noch einmal hinzu: wie Sonne usf.

Gegenstände, Kräfte, — ist in unseren Gedanken als Inneres. Nicht Bild des Göttlichen [ist es], nicht an ihm selbst als Erscheinung gesetzt, an ihm selbst als Erscheinung entweder positiv seiend oder als Erscheinung nur verschwindend oder Gedanke des Verschwindens. So ist es nicht als Gestalt der Notwendigkeit.

Aber Gestalt als Gestalt der Notwendigkeit ist die gesetzte Notwendigkeit, d. i. die Form der Freiheit. Gesetzt, d. i. nicht mehr nur an sich diese Totalität, sondern heraus, für anderes, und indem die Notwendigkeit das Aufheben dieser Realität, Bestimmtheit ist, ist ihre Einheit für sich, gesetzte Notwendigkeit, daher Freiheit im Anderssein als solchem, Beisichselbstsein. Leben, Bestimmtheit [sind] *α*) seiend, *β*) als aufgelöst in der Allgemeinheit und dann Geistiges. Leben ist Lebendiges noch immer nur als unmittelbar Natürliches als solches; d. h. die Notwendigkeit, die für sich ist als Leben, [ist] nicht für sich ganze, einfache Notwendigkeit. Dies [ist] nur die geistige Gestaltung; nur ihre Bedeutung ist die ganze, allgemeine Notwendigkeit, Göttliches. Das Lebendige ist an sich Gattung, aber nicht in seinem Dasein. Das Allgemeine wird Bestimmung der Notwendigkeit, insofern sie nicht in die Unmittelbarkeit, Natürlichkeit verfällt.

Das Schicksal soll zur Erklärung dienen; äußerliche Notwendigkeit [erklärt das] Warum. Ebendamit [gibt es] immerfort Vermittlung. [Der] Vater [begeht] so [ein] Verbrechen, [das sich durch ein] uraltes Haus fortgeerbt [hat. Darin findet man die] Ursachen, Gründe, Zusammenhang.«

b) Subjektivität und Sittlichkeit.

Was den Begriff im allgemeinen anbetrifft, so ist unser Grundbegriff der der Subjektivität, sich selbst bestimmender Macht. Wir haben diese Subjektivität, diese weise, sich selbst bestimmende Macht gesehen einerseits als den Einen, in sich schlechthin unbestimmt, der eben deshalb von dieser Abstraktion in seiner Realität umschlägt in den allerbeschränktesten Zweck. Die nächste Stufe ist, daß diese Subjektivität, diese weise Macht oder mächtige Weisheit sich besondert überhaupt. Diese Stufe ist eben damit das Herabsetzen der Allgemeinheit, der abstrakten Einzelheit, der unendlichen Macht, das Herabsetzen zur Beschränkung in einen Kreis von Besonder-

heiten; anderseits ist aber damit zugleich verbunden eine Erhebung der beschränkten Einzelheit, des realen Zwecks, der Allgemeinheit entgegen. In dem Besondern, das sich hier zeigt, ist beides; gegen die unmittelbare Einzelheit ist es erhoben.

Was fürs erste den Gehalt als solchen, den reinen Inhalt betrifft, so ist, wie im Zusammenhang aufgezeigt worden ist, die substanzielle Grundlage die Vernünftigkeit überhaupt, die Freiheit des Geistes, die wesentliche Freiheit. Diese Freiheit ist nicht Willkür; sie muß von ihr wohl unterschieden werden. Sie ist die wesentliche Freiheit in ihrer Bestimmung, die Freiheit, die sich selbst bestimmt. Indem die Freiheit, die sich selbst bestimmt, die Grundlage dieses Verhältnisses ist, so ist dieses die Vernünftigkeit, näher die Sittlichkeit. Wie dies zusammenhängt, ist hier als Lehnsatz aufzunehmen: die Freiheit ist das Sichbestimmen, das Formelle; sie erscheint erst als etwas Formelles. Daß dies Formelle umschlägt in diesen Inhalt, den wir Sittlichkeit nennen, das setzen wir voraus. Die konkrete Vernünftigkeit ist wesentlich, was wir sittliche Prinzipien heißen. Daß die Freiheit dies ist, nichts zu wollen als sich, die Freiheit, und daß dies die Sittlichkeit ist, daraus die sittlichen Bestimmungen sich ergeben, kann hier nicht näher ausgeführt werden.

Also dies ist die allgemeine Bestimmung; wir haben demgemäß zu betrachten, daß einerseits der bestimmte Begriff, der Inhalt dieser sich selbst bestimmenden Macht, der ein besonderer ist, — denn er ist ein Element der Subjektivität —, daß dieser besondere Inhalt sich in sich subjektiviert: er hat besondere Zwecke, und diese besondern Zwecke, die Elemente der Subjektivität, subjektivieren sich zunächst für sich, geben einen Kreis von einer Menge göttlicher Subjekte. Die Subjektivität als Zweck ist die Selbstbestimmung, und somit hat sie die Besonderung an ihr, und zwar die Besonderung als solche, als eine Welt daseiender Unterschiede, welche als göttliche Gestaltungen sind. Die Subjektivität in der Religion der Erhabenheit hat schon einen bestimmten Zweck, die Familie, das Volk. Aber dieser Zweck wird nur erfüllt, insofern der Dienst des Herrn nicht versäumt wird. Durch diese Forderung, welche die Aufhebung des subjektiven Geistes für den bestimmten Zweck ist, wird derselbe ein allgemeiner. Wenn also einerseits durch das Auseinanderschlagen der einen Subjektivität in eine Vielheit

der Zwecke die Subjektivität zur Besonderheit herabgesetzt wird, so ist anderseits die Besonderheit der Allgemeinheit entgegengehoben, und diese Unterschiede werden dadurch hier göttliche, allgemeine Unterschiede. Diese Besonderheit der Zwecke ist so das Zusammenkommen der abstrakten Allgemeinheit und Einzelheit des Zweckes, ihre schöne Mitte. Diese Besonderheit macht also den Inhalt der allgemeinen Subjektivität aus, und insofern er in dies Element gesetzt ist, subjektiviert er sich selbst zum Subjekt. Es tritt damit reale Sittlichkeit ein; denn das Göttliche, in die bestimmten Verhältnisse des wirklichen Geistes eindringend, sich nach der substanziellen Einheit bestimmend, ist das Sittliche. Also einerseits betrifft die Besonderung den Inhalt: das Göttliche setzt besondern Inhalt in sich, der ein sittlicher Inhalt wird.

Indem die Sittlichkeit die wesentliche Grundlage ausmacht, ist dies gleichsam die erste Sittlichkeit, die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit. Es ist diese Vernünftigkeit, und die Vernünftigkeit, Sittlichkeit ist ganz allgemein, so in ihrer substanziellen Form. Die Vernünftigkeit ist noch nicht als ein Subjekt, hat noch nicht aus dieser gediegenen Einheit, in der sie Sittlichkeit ist, sich zur Einheit des Subjekts erhoben oder sich in sich vertieft. Deswegen erscheinen die geistigen, wesentlich sittlichen Bestimmungen als ein Außereinander. Es ist der gehaltvollste Inhalt, aber als außereinander.

Es ist zu unterscheiden die Sittlichkeit überhaupt und die Moralität; letztere ist die Subjektivität des Sittlichen, die sich in sich Rechenschaft zu geben weiß, den Vorsatz, die Absicht, den Zweck des Sittlichen hat, Wissen auch des substanziellen Seins, das Sittlichkeit ist. Die Sittlichkeit ist eben das substanzielle Sein, das wahrhafte Sein des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen dieses Sittlichen. Dies ist ein objektiver Gehalt, so daß noch nicht eine Subjektivität, diese Reflexion in sich, vorhanden ist.

Um dieser Bestimmung willen fällt der sittliche Inhalt auseinander, dessen Grundlage die *πάθη* ausmachen, die wesentlich geistigen Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, vornehmlich politisches Leben, Staatsleben, außerdem Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wissenschaft usf. Damit, daß das Sittliche in diese seine besondern Bestimmungen auseinanderfällt, ist verbunden, daß diesen geistigen Mächten

gegenüber auch das Kreatürliche auftritt. Diese Bestimmung der Unmittelbarkeit, die dieses Zerfallen zur Folge hat, enthält die Bestimmung, daß gegenüber die natürlichen Mächte treten, die Erde, Flüsse, Zeiteinteilung usf.

c) Kunst und Geistigkeit.

»So ist das Dasein des Geistes nun ein Kunstprodukt. Es sind die Momente: α) äußerliches Dasein, nicht im Elemente des Geistes, nicht Gott im Geist verehrt, sondern in Notwendigkeit, also natürliche Weise, aber β) nicht Naturgegenstand, unmittelbare Existenz, sondern schlechthin eine gesetzte Existenz, eine äußerliche [, zwar ein] Naturgegenstand, [aber] durch Willkür, Zufall zu diesem Ausdruck erhoben, oder Produkt der Kunst. Noch [lebt der Geist] im Sinnlichen, wegen Äußerlichkeit [herrscht noch] nicht Freiheit, aber zugleich [ist die] Natürlichkeit in Weise der Freiheit.

[So erscheint die] Idee —; [sie] ist für die Vorstellung allgemeines, absolutes Wesen, geistige ebenso als natürliche Substanz, aber seine Bestimmung, die herausgeboren, auf diese kommt es [an].

Diese Bestimmtheiten, die natürlichen und sittlichen Mächte, elementarische, substanzielle Naturen, weil sie dem an sich Allgemeinen, der Notwendigkeit angehören, treten heraus aus dieser, weil sie für sich noch nicht als der Begriff in Freiheit gesetzt ist, und bleiben zugleich in ihrer Einheit und Macht gehalten als allgemeine Mächte. Sie treten ebenso gegeneinander auseinander und sind viele besondere Mächte aus demselben Grunde des Mangels der Freiheit: die Bestimmtheit [ist] nicht als in sich zurückgekehrt, nicht bestimmte Bestimmtheit.

So sind sie nun göttliche Mächte überhaupt. Die Notwendigkeit [ist] für sich nichts Göttliches oder nicht das Göttliche. Man kann wohl sagen: „Gott ist die Notwendigkeit," d. i. sie ist eine seiner Bestimmungen, jedoch [eine] unvollendete; aber [man kann] nicht [sagen]: „die Notwendigkeit ist Gott." Denn die Notwendigkeit ist nicht als Idee; es ist abstrakter Begriff.

Aber schon die Nemesis und diese Mächte sind göttliche, insofern als jene Beziehung hat auf die seiende Realität, diese aber eben an ihnen selbst unterschieden bestimmt sind von der

Notwendigkeit und damit als unterschieden voneinander und in der Notwendigkeit gehalten, als Einheit des ganz Allgemeinen und Besondern sind.

Nun aber tritt die weitere Determination derselben [ein]. Als abgesondert von der einen Notwendigkeit sind sie α) derselben äußerlich, also unvermittelte, schlecht unmittelbare Gegenstände, natürliche Existenzen, Sonne, Himmel, Erde, Meer, Berge, Menschen, Könige usf., ein Angeschautes, Vorgestelltes, β) [aber zugleich] bleibend in ihrer positiven Beziehung auf die Notwendigkeit, als göttliche zugleich darin aufgehoben oder zugleich nicht so an ihnen selbst seiend, nur Erscheinung, nicht in ihrer Unmittelbarkeit Gott oder Götter, göttlich. Dies wäre ein Rückfall zur ersten Naturreligion, wo das Licht, die Sonne, dieser König nach seiner Unmittelbarkeit Gott ist, wo das Innere, Allgemeine noch nicht zur Absonderung des Gedankens beider voneinander oder zu dem Momente des Verhältnisses, der Bestimmtheit gekommen ist, als welches die Notwendigkeit wesentlich und schlechthin in sich enthält und in der das Unmittelbare nur ein Gesetztes, Aufgehobenes ist.

Aber ferner ist dies Unmittelbare, Äußerliche — diese Naturgegenstände — nicht Erscheinung in dem Sinne, daß sein Wesen, d. i. sein Sein in der Notwendigkeit positiver Beziehung darauf, nur als ein Gedanke in uns wäre, wie wir von Kräften der Natur usf. sprechen, welche existieren nur in unmittelbar äußerlicher Weise, in einzelnen sogenannten Erscheinungen; solche ist teils positiv, teils ist sie vergänglich — (d. h. [sie] verschwindet) — oder bleibend. Z. B. Licht, Erde ist Naturwesen, in seiner Allgemeinheit aber, nur als Gedanke von uns; z. B. Licht [ist der Gedanke der] Identität. So offenbart sich Gott in der Natur für uns, aber nicht für die sinnliche Wahrnehmung, [sondern durch unsere] Beziehung darauf als natürliche für die Reflexion. Wir können bei ihrer bloßen sinnlichen oder reflektierten Endlichkeit und Äußerlichkeit stehen bleiben. Kräfte sind allgemeine Mächte, aber keine göttlichen, so wie Gott nicht eine Kraft ist. Kräfte [sind nach] ihrem Inhalte, wie er für die Reflexion ist, endlich; Dasein, Unmittelbarkeit [sind sie] nur in einzelner, abhängiger, zufälliger, anderswoher zugleich bestimmter Weise.

Sondern das Natürliche, Äußerliche soll an ihm selbst zugleich in seiner Äußerlichkeit als Aufgehobenes, an ihm selbst

als Erscheinung gesetzt sein. Das Innere selbst als solches soll an ihm erscheinen, das Allgemeine als gesetztes sein, so daß die Äußerlichkeit ganz nur ist, Sinn und Bedeutung hat als solche Äußerung, Organ des Gedankens, des Allgemeinen ist, der Gedanke als solcher an ihm existiert. Es ist die Notwendigkeit, die auf göttliche Weise erscheinen soll, d. i. in dem Dasein als Notwendigkeit in unmittelbarer Einheit mit demselben sein soll, — gesetzte Notwendigkeit, d. i. daseiende, als einfache Reflexion in sich existierende. Die gesetzte Notwendigkeit ist Freiheit; denn es ist die Bestimmtheit, nach ihrer Realität negierte [Bestimmtheit], das Negative als Negatives vorhanden, nicht verschwunden, — so ist es nicht die einfache Notwendigkeit daseiend als dieses Einfache. Religion ist, daß das Wesen sei für das Selbstbewußtsein; die einfache Notwendigkeit, (Allgemeinheit) soll für das unmittelbare, anschauende Bewußtsein sein. In der absoluten Notwendigkeit [ist] die Bestimmtheit nur zur Einheit der Unmittelbarkeit — [in dem Satze:] „es ist so" — reduziert, weggeworfen; [es ist] die Bestimmtheit, die Festigkeit, die am inhaltslosen „Ist" festhält. Aber die daseiende Notwendigkeit ist als daseiend für die unmittelbare Anschauung natürliches Dasein und unmittelbar in seiner Bestimmtheit zurück sich nehmend in seine Einfachheit und dies Zurücknehmen selbst so darstellend, ein Dasein, das nur dieser Prozeß ist, [und das] ebendarum in der Freiheit ist. [So ist die] bestimmte Bestimmtheit, die Bestimmtheit als Negativität, als in sich reflektiert, in die einfache Notwendigkeit sich versenkend, die sich auf sich beziehende Bestimmtheit, Subjektivität, die Macht des Einen.

Solche Realität aber ist die geistige Gestalt, die menschliche. Nur sie ist dies Dasein, das als freies ist. Sie ist ein natürliches Dasein, für die unmittelbare Wahrnehmung zu sehen, zu fühlen, sich in solchem Bilde und Bildern vorzustellen, die solchen sinnlichen Inhalt haben, — und es ist die einfache Notwendigkeit, einfache Beziehung auf sich selbst, [was] das Denken ankündigt. Auge, Gesichtsbildung, Züge, Sprache, — alles ist ein Natürliches, [aber] auch als denkend, [ist der] Prozeß, jede Berührung in die einfache Identität zu versetzen, aufzulösen, zu verschmelzen, die Reaktion, die zugleich ein Bestimmtes, [ein] Dasein kundgibt, die eine Äußerung eben darum des Geistes ist«.

Dieser Zusammenhang ist nicht leicht zu fassen, daß die Grundbestimmung und die Seite des Begriffs die absolute Notwendigkeit, und die Seite der Realität, wodurch dieser Begriff Idee ist, die menschliche Gestalt ist. — Der Begriff muß überhaupt wesentlich Realität haben. Diese Bestimmung liegt dann näher in der Notwendigkeit selbst, da sie nicht das abstrakte Sein, sondern das an und für sich Bestimmte ist. Die Bestimmtheit nun, weil sie zugleich natürliche, äußerliche Realität ist, ist ferner zugleich in die einfache Notwendigkeit zurückgenommen, so daß diese es ist, die an diesem Bunten, Sinnlichen sich darstellt. Erst wenn es nicht mehr die Notwendigkeit, sondern der Geist ist, welcher das Göttliche ausmacht, wird dieses ganz im Elemente des Denkens angeschaut. Hier aber bleibt noch das Moment der äußerlichen Anschaubarkeit, an welcher sich jedoch die einfache Notwendigkeit darstellt. Dies ist allein der Fall an der menschlichen Gestalt, weil sie Gestalt des Geistigen ist und nur in ihr die Realität für das Bewußtsein in die Einfachheit der Notwendigkeit zurückgenommen werden kann.

Die zweite Bestimmtheit in der Besonderung der Subjektivität, der weisen Macht, deren erste Bestimmtheit die Besonderung des Inhalts in die verschiedenen göttlichen Mächte ist, ist also die Form des Gegensatzes des wesentlichen Selbstbewußtseins gegen das endliche, des wesentlichen Geistes gegen diese Endlichkeit. Hier nämlich, in dieser Bestimmtheit der Form tritt die natürliche Gestalt der Subjektivität, die Weise der Erscheinung in natürlicher Gestalt ein, dem natürlichen Selbstbewußtsein gegenüber; die Subjektivität wird in natürlicher Gestalt gebildet, so daß sie von dem endlichen Selbstbewußtsein in die Göttlichkeit eingebildet wird, aber gleichsam dem Selbstbewußtsein gegenübersteht. Es tritt damit die reale Freiheit der Subjektivität ein. Denn der bestimmte Inhalt ist gemeinschaftlich mit seinem Gotte; sein Gott hört auf, ein Jenseits zu sein, hat bestimmten Inhalt und ist nach seiner bestimmten Seite in die Wesentlichkeit gehoben, durch das Aufheben der unmittelbaren Einzelheit ein wesentlicher Inhalt geworden.

»Diese Gestaltung ist noch näher zu bestimmen. Leben ist nämlich eben diese Unendlichkeit des freien Daseins und wesentlich als Lebendiges dieser Subjektivität, welche gegen die un-

mittelbare Bestimmtheit reagiert und sie identisch mit sich setzt in der Empfindung, aber auf eine Weise so, daß die Empfindung des Tiers, d. h. die Äußerung, das Dasein seiner Unmittelbarbeit schlechthin unmittelbar da ist in einem bestimmten Inhalt, einen nur bestimmten Inhalt hat, [der] Inhalt beschränkt ist, schlechthin formell ist, [also] nicht die einfache Unmittelbarkeit der Notwendigkeit, [das] Denken zur Erscheinung kommt. [Das Tier ist] ganz nur versetzt in einzelnen Zustand, nicht daraus herausgekommen, [nicht] in die einfache Notwendigkeit versenkt. Tierisch fressen, — menschliche Befriedigung [ist] selbst hierin nicht reine Versenkung hierein; Geistigkeit [muß dem Menschen] anzusehen [sein, er muß] darüber stehen. Noch mehr [muß er] in unendlichen andern Äußerungen seine Form durch ihn [selbst] haben, auf dem Denken beruhen, formelle Unabhängigkeit [besitzen].« Das Menschliche ist ein feiner Duft, der sich über alles Tun verbreitet. Außerdem hat der Mensch nicht nur solchen Inhalt der bloßen Lebendigkeit, sondern zugleich einen unendlichen Umfang von höheren Äußerungen, Tätigkeiten und Zwecken, deren Inhalt selbst das Unendliche, Allgemeine ist. So ist der Mensch die absolute Reflexion in sich, die wir im Begriffe der Notwendigkeit haben. Der Physiologie käme es eigentlich zu, den menschlichen Organismus, die menschliche Gestalt als die für den Geist einzig wahrhaft angemessene zu erkennen; sie hat aber in dieser Hinsicht noch wenig getan. »Weiter aber: ein wirklicher Mensch, es sei ein jetzt lebendiger oder [ein] im Andenken [lebender], ist denkender [Mensch]; seine Äußerung [ist] dies, [daß er denkt]; aber ebenso [ist er] als unmittelbar natürlicher, aus der Allgemeinheit Gefallener, in zeitliches und vergängliches Leben, unendliche einzelne Zwecke, abhängige Zustände usf. [versenkter]. [So besteht eine] Disharmonie dessen, was er an sich ist und was er in der Wirklichkeit ist, [und] verdüstert seine Allgemeinheit, die Freiheit durch eine unendliche Menge von Verhältnissen der Notwendigkeit ohne die Reflexion der Unendlichkeit in sich, sondern [es bleibt] Scheinen von anderm in ihm[1]).

Sondern dies, daß seinem Dasein in allen seinen Zügen, Teilen das Gepräge der Allgemeinheit, der Einfachheit der

[1]) Am Rande: Diese Einfachheit, absolute Reflexion kommt mir nicht entgegen.

Notwendigkeit aufgedrückt sei, dies macht die Notwendigkeit aus, daß die äußerliche Gestalt nur im Geiste konzipiert und aus ihm erzeugt sei, Ideal sei, Kunstwerk sei, eine Veredlung, Verwischung der bloß natürlichen, der formellen Bedürftigkeit, und vom Menschen gemacht.« Wenn die Naturprodukte nur unter der Bedingung für sie äußerlicher und zufälliger Umstände und unter dem von außen kommenden Einfluß derselben gedeihen, so ist es im Kunstwerke die Notwendigkeit, welche als die innere Seele und als Begriff der Äußerlichkeit erscheint. »Das Gemeine, Schlechte [wird bearbeitet und wird] *α*) menschliche Gestalt, Gestalt des Geistes, *β*) vom Menschen gemacht [und darum] vortrefflicher als Naturprodukte.

[Die] Pflanze ist, wie sie sein soll; [in ihr ist] keine Trennung ihres Seins und ihres Daseins, wie [sie] der Mensch [in sich hat] durch seine Freiheit, Willkür und in seiner unendlichen Bildsamkeit, auch in seiner Natürlichkeit. Menschen sehen einander unendlich mehr ungleich als Rosen z. B. [Diese sind zwar] organisch, ebenso [das] Tier, aber hier [ist] nicht die Vermittlung, die in der Notwendigkeit liegt, nicht die Bestimmtheit zugleich abgesondert, auseinander und als Allgemeinheit existierend in dem Dasein.«

Dies ist der Begriff dieser Sphäre. Das Zweite ist die Art und Weise des Gottes in dieser Sphäre und das Dritte der Kultus, das Verhältnis des endlichen Subjekts zu diesem seinem wesentlichen, absoluten Subjekt.

2. Die Vorstellung und die Gestalt des Gottes.

a) Die Gottesvorstellung.

Die Religion der Schönheit hat ihre Existenz in der griechischen Religion gehabt. Dies ist nach ihrer innern Seite, nach ihrer Bedeutung, Begriff, Idee ein unendlicher, unerschöpflicher Stoff und so auch nach ihrer äußerlichen Äußerlichkeit, ein Stoff, bei dessen Freundlichkeit, Lieblichkeit, Schönheit man gern verweilt. Hier können wir jedoch nicht auf die Einzelheiten eingehen und haben uns nur an die Grundbestimmungen zu halten.

Was uns zuerst unmittelbar in dieser Religion anspricht im Gegensatze gegen die frühern Religionen, ist, daß sie eine Religion

der Menschlichkeit ist, daß in ihr der Mensch zu seinem Rechte kommt, in seiner Affirmation sich erhält, daß der konkrete Mensch hier nach seiner Affirmation gilt, vorgestellt ist nach seinem Wesen, seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Pflichten, Rechten, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen, politischen Bestimmungen, und daß er nach allem, was darin gilt, was wesentlich ist, nach seinem Hoffen und Fürchten in seinen Göttern sich gegenwärtig ist. In dem Wesentlichen dieser Religion ist uns nichts unverständlich, unbegreiflich; es ist kein Inhalt in den Göttern, der dem Menschen nicht bekannt wäre, den er nicht in sich selber fände und wüßte.

Wir haben nun in der Vorstellung Gottes zweierlei zu betrachten: den Inhalt, den bestimmten Inhalt selbst, die Bestimmtheit, Besonderung als Inhalt des Gottes, als seine Bedeutung, als das, was er ist, seine Qualität überhaupt, und zweitens die Bestimmtheit, insofern sie gegen das einzelne Selbstbewußtsein, Gegenstand des Selbstbewußtseins ist, d. h. die Gestalt des Gottes.

Erstens, der Inhalt des Gottes ist dieser eben angegebene, daß der Gott hier den Inhalt hat, der zugleich der des konkreten Menschen ist. Diese Menschlichkeit der Götter ist das, was nach einer Seite, nach seinem äußerlichen Extreme das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestechende dieser Religion ist. Wir haben aber hier wieder mehrere Bestimmungen zu unterscheiden, nämlich erstens den besondern Inhalt, das Gehaltvolle und die Besonderheit dieses Inhalts. Zweitens ist über diesem besondern Inhalt, über den Göttern das Eine, das das Beziehungslose und darum bloße Notwendigkeit ist, das über dieser Besonderung steht und sie zu Beschränktem macht. Dies Eine steht darüber, die einfache Notwendigkeit, das Fatum, die unabwendbare, unnahbare Notwendigkeit. Wie in dem Gotte der Mensch sich selbst hat, so ist über beiden die Notwendigkeit. Das Dritte dagegen ist die Vereinzelung, die ganz zufällige Vereinzelung, das Hinabrücken der Gestalt in einen Inhalt, der ganz zufällig, äußerlich, willkürlich erscheint.

Das Erste ist also die Vorstellung des Gottes in dieser Sphäre.

Der Inhalt ist zunächst ein besonderer Inhalt. Der Eine, diese Macht, diese Weisheit muß sich auftun, aufschließen, bestimmen; dies ist das wesentliche Moment, bei dem wir stehen:

es ist eine innere Bestimmung dieses Einen. Die Besonderung muß dann selbst die Weise der Subjektivität erhalten; die Besonderheiten müssen zu selbständigen Göttern werden. Denn die Besonderung des Begriffs, die Subjektivität ist die reale Besonderung, deren Momente zu Ganzen der Subjektivität werden. Sie bestehen nicht in Eigenschaften, vielen Bestimmtheiten; diese sind nicht der eigentliche Inhalt, sie drücken teils Beziehung auf anderes aus und gehören teils der Stufe der äußern Reflexion an. Jene Momente aber sind die Realisierung der Subjektivität. Die Besonderung ist hier die Totalität; so in sich reflektiert wird sie zu selbständigen Göttern.

Die nächste Frage ist nun: wo kommt der Inhalt her, von welcher Art kann er sein? Er kann kein anderer sein, als der dem Bewußtsein überhaupt vorliegt, der Stoff der natürlichen und der geistigen Welt, nicht der ganz zufällige, momentane und empirische Inhalt, sondern der Inhalt nach seiner Wesenhaftigkeit. Er soll Inhalt nach dem Begriffe sein, und so muß er, obgleich besondert, doch in seiner Allgemeinheit und Wesentlichkeit aufgefaßt werden. Dieser Inhalt sind so die allgemeinen Mächte, die Elemente des physischen und geistigen Lebens, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens. Alle Mächte treten als dieser wesentliche Inhalt auf, und so sind es, wie wir schon früher bemerkt haben, Himmel, Erde, Sonne, Ozean, Flüsse, Berge, Tag und Nacht, Zeitperioden, ferner das Sittliche: die Gerechtigkeit, der Eid, die Familie, Ehe, Tapferkeit, Wissenschaft, Kunst, Ackerbau, politisches und Staatsleben. Die Tapferkeit besteht vorzüglich darin, die wilden Tiere auszurotten; Artemis hat so nicht vorzugsweise den Sinn, die Bedeutung der Jagd überhaupt, sondern wesentlich der Jagd auf reißende Tiere. Diese Tiere, die in andern Sphären wie bei den Indern, Ägyptern usf. als absolut geltend respektiert werden, werden hier durch die Tapferkeit der geistigen Subjektivität erlegt, zum Gebrauche getötet.

Aus dem Geist ist dieser Inhalt entnommen, aus dem, was mächtig als Leidenschaft, als wesentliches Interesse, als Recht sich zeigt. Der Inhalt ist, wie gesagt, zweierlei Art, natürlicher und geistiger. Die Grundbestimmung aber ist hier geistige Subjektivität überhaupt, und insofern ist es nun nicht das Naturelement oder die Naturmacht, was für sich als selbständiger Gott angesehen werden kann, sondern wesentlich nur die geistige

Subjektivität. Wenn zwar die Naturmacht auch als Subjektivität, als Naturgötter vorgestellt wird, so ist doch die Gestalt dieses natürlichen Inhalts, diese Subjektivität nur ein Geliehenes, Phantastisches, nichts Wahrhaftes. So sehr dies Zerfallen stattfindet, worin die natürlichen Mächte als für sich, als selbständig erscheinen, ebenso tritt die Einheit des Geistigen und Natürlichen immer mehr hervor, und dies ist das Wesentliche; sie ist aber nicht die Neutralisation beider, sondern in ihr ist das Geistige nicht nur das Überwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche dagegen ideell, unterworfen. Die Subjektivität als solche, die hier Grundbestimmung ist, ist nicht etwas, das in sich eine bloße Naturgewalt hätte. Die griechische Phantasie hat nicht die Natur mit Göttern bevölkert, wie den Indern aus allen natürlichen Gestalten, aus diesem Vogel, Berge, Flusse die Gestalt des Gottes hervorgeht. Das griechische Prinzip ist vielmehr die subjektive Freiheit des Geistes; das Natürliche ist nicht mehr würdig, den Inhalt eines solchen Gottes auszumachen. Zweitens aber ist diese freie Subjektivität noch nicht die absolut freie, nicht die Idee, die sich als Geist wahrhaft in sich realisiert hätte; wir sind hier nur auf der Stufe dazu. Der Inhalt, den die freie Subjektivität gibt, ist als besonderer überhaupt, aber zugleich geistig; am besondern Geist aber ist die Besonderheit eine natürliche Seite. In dem Gotte der besondern Subjektivität sind so zwei Bestimmungen vorhanden, die eine, daß er geistiger Art ist, die andere, daß wegen der Besonderheit der Geistigkeit die Bestimmung der Natürlichkeit gesetzt ist. Das Subjekt ist so Einheit einer geistigen und einer natürlichen Macht, hat einen geistigen und einen natürlichen Inhalt, aber so daß jener der herrschende ist und das Natürliche unterworfen hat. Dies ist die Grundbestimmung des Gottes.

In Ansehung des Prinzips finden nun zwei Verhältnisse statt, das eine Mal das Unterschiedensein des Natürlichen und Geistigen, das zweite Mal ihre wahrhafte Vereinigung. Die geistige Subjektivität ist nur als der Triumph über das Natürliche, als das Resultat, das sich hervorgebracht hat, als das, was das Natürliche überwältigt. Insofern das Natürliche als ein Unterschiedenes erscheint, als selbständig und nur unterworfen, sind zweierlei Götter. Dies ist der wichtigste Punkt in der griechischen Mythologie.

Das Verhältnis erscheint einerseits so, daß es Naturgötter gibt: Kronos, die Zeit, so ein Abstraktum, Uranos, Okeanos, Helios, Selene. In den Kosmogonien, die zugleich Theogonien sind, kommen diese vor, allgemeine Naturmächte, Naturbildungen, Naturgestaltungen, was wir zusammen unter die Titanen rechnen. Sie sind auch personifiziert; die Personifikation ist aber in ihnen oberflächlich, nur Personifikation, denn der Inhalt z. B. von Helios ist ein Natürliches, nicht ein Geistiges, keine geistige Macht. Daß Helios auf menschliche Weise vorgestellt wird, auf menschliche Weise tätig ist, ist leere Form der Personifikation. Helios ist nicht der Gott der Sonne, — so drücken sich die Griechen nie aus; es ist nicht eine Sonne und in der Sonne ein Gott, sondern der Helios, die Sonne ist der Gott. Ebenso ist der Okeanos der Gott selbst. Das sind die Naturmächte.

Das Zweite ist nun, daß diese Naturmächte dem Geistigen unterworfen sind, und dies ist nicht blos unsere Vorstellung über die griechischen Götter, sondern die Griechen haben es selbst ausgedrückt; darüber hatten sie selbst ein Bewußtsein. Nach dieser Seite braucht man nur zu sagen, was die Griechen selbst von ihren Göttern gesagt haben, so ist der Begriff, das Wesentliche darin enthalten. Ein Hauptmoment ihrer Mythologie ist, daß die Götter, Zeus an der Spitze, durch einen Krieg, durch Gewalt sich die Herrschaft errungen haben, daß das geistige Prinzip die Giganten, Titanen vom Throne gestürzt hat; die bloße Naturmacht ist vom Geistigen überwältigt worden, das Geistige hat sich über sie erhoben und herrscht nun über die Welt. In diesem Götterkriege liegt der ganze Begriff der griechischen Götter. (Wenn sie sich weiter eines Individuums, Trojas annehmen, so ist dies nicht ein Tun der Götter untereinander.) Dies ist ihr eigentliches Tun, ihre eigentliche Geschichte, daß sich das geistige Prinzip erhoben, daß es das natürliche sich unterworfen hat.

Die bloß natürlichen Götter sind also die alten Götter, die Titanen, Erebos, Helios, Hyperion, Japetos, Okeanos, Kronos usf. Sie haben keinen Inhalt, sie werden unterjocht, vom Throne gestoßen. Sie sind seitdem an den Saum der Erde, jenseits der selbstbewußten Welt verwiesen, gegen die Grenze der Welt des Selbstbewußtseins, und sind das Nächtliche überhaupt. Indem sie aber als dem Geistigen unterworfen gesetzt sind, sind sie nicht nur äußerlich am Geistigen, sondern machen an den

geistigen Göttern eine Bestimmung aus. Der Sieg über sie ist derart, daß sie doch auch noch ihre Rechte, ihre Ehre behalten. Sie sind Naturmächte, aber nicht die höhere, sittliche, wahrhafte Macht, die geistig wesenhaften Kräfte. Doch ist in diesen selbst dieses natürliche Moment enthalten, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen.

Bei den alten Göttern selbst ist aber noch zweierlei zu unterscheiden. Denn zu ihnen gehören nicht nur die Naturmächte, die bloße Macht sind, sondern die Dike, die Eumeniden, Erinyen, der Eid, der Styx werden zu ihnen gerechnet. Diese Gottheiten, obgleich geistiger Art, unterscheiden sich von den neuen dadurch, daß sie die Seite des Geistigen sind als einer nur innerlich seienden Macht; sie sind die blos in sich seienden Mächte, die auch geistig sind. Aber weil nur in sich seiende Geistigkeit nur die abstrakte rohe, noch nicht die wahre Geistigkeit ist, so sind sie den alten Göttern zugerechnet; sie sind diese Allgemeinen, zu Fürchtenden: die Erinyen nur die innerlich Richtenden, der Eid diese Gewißheit in meinem Innern, — seine Wahrheit liegt, ob ich ihn schon äußerlich ablege, in mir; wir können den Eid mit dem Gewissen vergleichen. Dagegen ist Zeus der politische Gott, der Gott der Gesetze der Herrschaft, aber der bekannten Gesetze. Da gilt das Recht nach offenen Gesetzen, nicht die Gesetze des Gewissens. Das Gewissen hat im Staate kein Recht, sondern das Gesetzliche. Das, was das Gewissen, damit es rechter Art sei, wissen soll als Recht, muß auch objektiv sein. Das Wahrhafte ist nicht verborgen, ist offenbar. Wenn der Mensch sich auf sein Gewissen beruft, so kann der eine dieses, der andere ein anderes Gewissen haben; damit sein Gewissen rechter Art sei, muß das, was er als recht weiß, dem objektiven Recht angemessen sein, muß nicht nur innerlich hausen. Ist das Gewissen richtig, so ist es ein vom Staat anerkanntes, wenn der Staat eine sittliche Konstitution ist. Neben der Dike ist auch die Nemesis eine alte Gottheit; sie ist das Formelle, das Hohe, sich Erhebende herabzusetzen, dessen Unrecht nur darin besteht, ein Erhabenes zu sein, nicht sittliches Unrecht ist. Es ist eine Gerechtigkeit, die das Oberflächliche ist, die nur im Gleichmachen, Nivellieren besteht, der Neid, das Vorzügliche herunterzustürzen, daß es mit dem andern auf gleicher Stufe stehe. In der Dike ist nur das strenge, abstrakte Recht enthalten. Orest wird von den Eumeniden verfolgt und von

Athene, vom sittlichen Rechte, dem Staate freigesprochen. Das sittliche Recht ist ein anderes als das blos strenge. Die neuen Götter sind die Götter des sittlichen Rechts.

Dieser Unterschied der alten und der neuen Götter ist ein sehr wichtiger, festzuhaltender Punkt. Eine Stufenfolge der Götter findet sich z. B. in den ersten Scenen der Eumeniden des Aischylos, die vor dem Tempel des Apollo vorgehen, wo zuerst die Pythia sagt: „verehre mit deinem Gebete die Gaia, die Orakelgeberin", das Naturprinzip, auf die dann die Themis folgt, schon eine geistige Macht, die aber wie die Dike noch zu den alten Göttern gehört, ein Geistiges, ein Recht, aber noch dieses unbestimmte Recht. Die dritte Besitzerin des Orakels ist eine Titanis, Phoebe, die endlich das Orakel dem Phoebus übergibt. Pindar spricht auch von solch einer Sukzession der Götter; er macht die Nacht zur Ersten, dann folgt die Themis und dann Phoebus. Im Kreise der Dichtkunst, des Erzeugens dieser Lehren ist dies nicht historisch zu nehmen[1]).

---

[1]) In den Werken wird diese dichterische Göttergeschichte folgendermaßen dargestellt:

Indem die Grundbestimmung die geistige Subjektivität ist, kann die Naturmacht nicht für sich als die wesentliche gelten. Doch ist sie eine der Besonderheiten und als die unmittelbarste die erste, durch deren Aufhebung erst die andern geistigen Mächte entstehen. Wir haben die Macht des Einen gesehen, und wie seine für sich seiende Erhabenheit erst aus der Schöpfung resultierte. Diese eine Grundlage, als das Selbst des Absoluten, fehlt hier. Der Ausgang also ist der vom Kreise der unmittelbaren Natürlichkeit, welche hier nicht als von dem Einen geschaffen erscheinen kann. Die Einheit, in welcher diese Besonderheiten der Naturmächte ruhen, ist nicht geistige, sondern eine selbst natürliche Einheit, das Chaos.

Zuerst von allem, singt Hesiodus, aber ward Chaos (Theog. v. 116). Somit ist das Chaos selbst ein Gesetztes. Was aber das Setzende sei, ist nicht gesagt. Es heißt nur: es ward. Denn die Grundlage ist nicht das Selbst, sondern das Selbstlose, die Notwendigkeit, von der nur gesagt werden kann: sie ist. Das Chaos ist die bewegende Einheit des Unmittelbaren; es selbst ist aber noch nicht Subjekt, Besonderheit; daher wird nicht von ihm gesagt: es zeugt; sondern, wie es selbst nur wird, wird auch aus ihm wieder diese Notwendigkeit: die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos Nacht, so wie Eros, geschmückt vor allen mit Schönheit. Wir sehen die Totalität der Besonderheit entstehen; die Erde, das Positive, die allgemeine Grundlage, Tartaros, Erebos, die Nacht, das Negative und Eros, das Verbindende, Tätige; die Besonderheiten sind nun selbst schon gebärende: die Erde erzeugt aus sich den Himmel, sie gebiert die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pontos, aber

Dies ist so überhaupt der Übergang von den Naturgestalten zu den neuen Göttern. Diese haben jetzt die Herrschaft; sie sind die Götter des freien Geistes, aber individuell besonders bestimmte, noch nicht die Gottheit des freien Geistes, der sich nach seiner absoluten Freiheit weiß.

---

mit dem Himmel verbunden den Okeanos und seine Beherrscher; ferner gebiert sie die Cyklopen, die Naturgewalten als solche, während die früheren Kinder die natürlichen Dinge selbst als Subjekte sind. Erde und Himmel also sind die abstrakten Mächte, welche sich befruchtend die Kreise des natürlichen Besondern hervorgehen lassen. Das jüngste Kind ist der unerforschliche Chronos. Die Nacht, das zweite Moment, gebiert alles, was von natürlicher Seite her das Moment der Negation in sich hat. Drittens verbinden sich diese Besonderheiten wechselweise und erzeugen Positives und Negatives. Alle diese werden später durch die Götter der geistigen Subjektivität besiegt; nur Hekate allein bleibt, als das Schicksal von der natürlichen Seite her.

Die Macht zunächst, das Herrschende über diesen Kreis der Naturgewalten, ist die Abstraktion überhaupt, aus der sie entstanden sind, Uranos, und indem er nur Macht ist als Setzen seiner Abstraktion, so daß diese das Geltende ist, so drängt er alle seine Kinder zurück. Aber das Resultat des Himmels ist die unerforschliche Zeit, das jüngste Kind. Dieses besiegt den Uranos durch die List der Erde. Alles ist hier in Gestalt subjektiven Zweckes und die List das Negative der Gewalt. Aber indem jetzt die besondern Gewalten sich frei und geltend machen, nennt sie Uranos mit strafendem Namen Titanen, deren Unbill einstens geahndet werden wird.

Das erste Moment in diesem natürlichen Kreise ist so das Chaos, mit seinen Momenten durch die abstrakte Notwendigkeit gesetzt; das zweite die Periode der Erzeugung unter Uranos' Herrschaft, wo diese abstrakten, aus dem Chaos hervorgegangenen Momente das Gebärende sind; das dritte ist die Herrschaft des Chronos, wo die besondern, selbst schon geborenen Naturmächte gebären. Dadurch ist das Gesetzte selbst das Setzende und der Übergang zum Geiste gemacht. Dieser Übergang zeigt sich näher am Chronos dadurch, daß er sich selbst den Untergang gebiert. Er ist überhaupt durch Aufhebung der unmittelbaren Gestalten Herrscher. Er selbst aber ist unmittelbar und dadurch der Widerspruch, an ihm selbst unmittelbar das Aufheben der Unmittelbarkeit zu sein. Er erzeugt aus sich die geistigen Götter; doch insofern sie zunächst nur natürliche sind, hebt er sie auf, verschlingt sie. Sein Aufheben aber der geistigen Götter muß selbst aufgehoben werden und geschieht wieder durch List gegen die Naturgewalt des Chronos. Zeus, der Gott geistiger Subjektivität, lebt. So tritt dem Chronos sein Anderes gegenüber, und es entsteht überhaupt der Kampf der Naturmächte und der Götter des Geistes.

Dieselben Gottheiten, die vorher titanisch und natürlich waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die herrschende ist, ja man hat sogar gestritten, ob im Apollo noch etwas Natürliches sei. Im Homer ist allerdings Helios die Sonne, aber unmittelbar zugleich die Klarheit, das geistige Moment, das Alles bescheint und erleuchtet. Aber auch noch später ist dem Apoll immer noch etwas von seinem Naturelement geblieben: er ward mit strahlendem Haupte dargestellt. Eine solche Umwandlung zeigt sich auch in der Artemis. Die Artemis von Ephesos ist noch asiatisch und wird vorgestellt mit vielen Brüsten und bedeckt mit Bildwerken von Tieren. Sie hat überhaupt das Naturleben, die erzeugende und ernährende Kraft der Natur zur Grundlage.

Darum sind sie das Gedoppelte selber, indem in ihnen auch das natürliche Prinzip vorkommt. Zeus ist das Firmament, der Uranos, auch die Kraft der Veränderung in der Atmosphäre, der Donnerer —, man sagt: „*sub Jove frigido*." Aber außer diesem Naturprinzip ist er nicht nur der Vater der Götter und Menschen, sondern er ist der politische Gott, das Recht und die Sittlichkeit des Staats, diese höchste Macht auf Erden. Sonst ist er noch eine vielseitige, sittliche Macht, die Macht der Freundschaft, der Gott der Gastfreundschaft in Beziehung auf die alten Sitten, wo das Verhältnis unterschiedener Staaten noch nicht bestimmt war, die Gastfreundschaft wesentlich das sittliche Verhältnis von Bürgern betraf, die unterschiedenen Staaten angehörten. So sind auch andre Götter in gedoppelter Weise bestimmt. Poseidon z. B. ist das Meer wie Okeanos, Pontos; er behält wesentlich die Wildheit des Elements bei, aber als geistiges Subjekt, das auch unter die neuen Götter aufgenommen ist. Phöbus ist einmal der wissende Gott. Aber schon der Analogie der substanziellen logischen Bestimmung nach entspricht er dem Licht und ist der Nachklang der Sonnenmacht, ist Helios, die Sonne, die alles bescheint. Schon an und für sich korrespondieren Licht und Wissen, ist die logische Bestimmung eben dieses Manifestieren im Natürlichen wie im Geistigen. Darum ist Phöbus nicht nur der Wissende, das Offenbaren, der Orakelspruch; er heißt auch der lykische Apoll, und λῦκος hat unmittelbaren Zusammenhang mit Licht. Das kommt aus dem Kleinasiatischen her; gegen Morgen kommt das Natürliche, das Licht, mehr hervor. Phöbus verhängt über das griechische

Lager vor Troja die Pest; das hängt zugleich mit der Sonne zusammen, diese Wirkung des heißen Sommers, der Sonnenhitze. Auch die Abbildungen des Phöbus haben Attribute, Symbole, die mit der Sonne zusammenhängen. So ist in den neuen Göttern noch der Nachklang der Naturelemente, der aber zugleich veredelt ist, indem das Vorherrschende die geistige Bestimmtheit ist. Doch ist darin keine vollkommene Konsequenz zu suchen. Ein Element tritt einmal stärker, das andre Mal schwächer hervor.

Dies ist das Allgemeine, wenn es auch bei den einzelnen Göttern nicht besonders bemerklich wäre. So ist auch die erste Weise des Orakelgebens, das Geräusch, Säuseln der Blätter, aufgehängte Becken wie in Dodona bloß Naturlaute. Erst später erscheint die Priesterin, die in Lauten Orakel gibt, aber nach Weise der Orakel nicht in klaren Lauten. Ebenso sind die Musen zuerst Nymphen, d. h. Quellen, die Wellen, das Geräusch, Gemurmel der Bäche; allenthalben geht der Anfang von der natürlichen Weise aus, von Naturmächten, die verwandelt werden in einen Gott geistigen Inhalts.

Prometheus, der auch zu den Titanen gerechnet wird, ist eine wichtige, interessante Figur; er hat den Menschen das Feuer gebracht. Das Feueranzünden gehört schon einer gewissen Bildung an; es ist der Mensch schon aus der ersten Roheit herausgetreten. Die ersten Anfänge der Bildung sind so in den Mythen in dankbarem Gedächtnis aufbewahrt worden. Prometheus hat die Menschen das Opfern gelehrt, so daß sie auch selbst etwas vom Opfer haben. Es heißt, nicht dem Menschen, sondern einer geistigen Macht hätten die Tiere gehört, d. h. die Menschen haben kein Fleisch gegessen. Prometheus nun habe dem Zeus das ganze Opfer genommen; er habe zwei Figuren gemacht, eine, indem er Knochen und Eingeweide mit Haut überzog, und eine Figur ganz von Fleisch, Zeus aber habe nach der ersten gegriffen. Opfern also heißt nun ein Gastmahl halten, und die Eingeweide, die Knochen bekommen die Götter. Man betrügt Zeus, indem man ihm die Knochen in Fett eingehüllt opfert, während man das Fleisch selbst genießt. Dieser Prometheus hat die Menschen gelehrt, zuzugreifen und die Tiere zu ihren Nahrungsmitteln zu machen, wohingegen es bei den Indern, Ägyptern verpönt ist, Tiere zu schlachten. Das ist ein großer Schritt. Die Tiere durften sonst von dem Menschen nicht angerührt werden; sie waren ein

von ihm zu Respektierendes; noch im Homer werden Sonnenrinder des Helios erwähnt, die von den Menschen nicht berührt werden durften. Artemis ist die menschliche Macht, Tiere zu jagen. Hieher gehören einzelne Mythen, die sich auf diesen Überschritt in Rücksicht auf das Verhältnis des Menschen zu den Tieren beziehen. Prometheus also hat die Menschen Fleisch essen gelehrt und ihnen ferner noch andere Künste beigebracht; es wird dankbar erwähnt, daß er den Menschen das Leben erleichtert habe. Ohnerachtet aber darin menschliche Verstandesmächte sich bekunden, gehört er doch zu den Titanen; denn seine Künste und Erfindungen, die zur Bildung des Menschen gehören, beziehen sich nur auf die Bedürfnisse des Menschen, sind nur für das Leben überhaupt, — es sind keine sittlichen Gewalten, Gesetze usf. Diese kommen dem Zeus zu; das Sittliche ist nicht titanisch, es gehört den neuen Göttern an. In einer Vorstellung bei Plato[1]), wo er von Prometheus spricht, heißt es, er habe zwar das Feuer aus der Akropolis geholt, aber die *πολιτεία*, das Sittliche unter den Menschen habe er nicht bringen können; sie sei in der Burg des Zeus aufbewahrt gewesen, Zeus habe sie sich vorbehalten. Prometheus wird an den Kaukasus geschmiedet, und ein Geier nagt beständig an seiner immer wachsenden Leber — ein Schmerz, der nie aufhört. Was Prometheus die Menschen gelehrt, sind nur solche Geschicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse angehen. In der bloßen Befriedigung dieser Bedürfnisse ist nie eine Sättigung, sondern das Bedürfnis wächst immer fort und die Sorge ist immer neu — das ist durch jenen Mythus angedeutet.

Sind die Götter die geistige Besonderheit von seiten der Substanz aus, welche in sie sich auseinanderreißt, so ist eben damit anderseits die Beschränktheit des Besondern der substanziellen Allgemeinheit entgegengehoben. Dadurch erhalten wir die Einheit von Beidem, den göttlichen Zweck vermenschlicht, den menschlichen zum göttlichen erhoben. Dies gibt die Heroen, die Halbgötter. Die Heroen sind also nicht unmittelbar Götter, sie müssen erst durch Arbeit sich in das Göttliche setzen. Die Götter geistiger Individualität, obgleich jetzt ruhend, sind doch nur durch den Kampf mit den Titanen; dies ihr Ansich nun ist in den Heroen gesetzt. Ihre geistige Individualität steht

[1]) Protagoras, 321 d.

höher als die der Götter selbst; sie sind wirklich die Betätigungen des Ansich, was die Götter an sich sind, und wenn sie auch in der Arbeit ringen müssen, so ist dies eine Abarbeitung der Natürlichkeit, welche die Götter noch an sich haben. Die Götter kommen von der Naturmacht her, die Heroen aber von den Göttern.

Unter den Göttern ist deswegen Herakles noch besonders zu bemerken. Er ist der einzige Gott, der vorgestellt ist als Mensch, der unter die Götter versetzt wird. Er ist ein menschliches Individuum, das es sich hat sauer werden lassen: er hat im Dienste gestanden und sich durch Arbeit den Himmel errungen. Er ist rein geistige Individualität als solche, als Mensch. Diese geistige Individualität des Menschen steht höher als Zeus und Apollo; denn die menschliche Geistigkeit ist freie, reine, abstrakte Subjektivität ohne Naturbestimmtheit. Er ist dieses Subjekt und hat natürliches Leben, und darin eben sind die Arbeiten und Tugenden. Aber diese Abhängigkeit vom natürlichen Leben ist Endlichkeit überhaupt; diese ist zugleich abstrakte Endlichkeit, Punkt der Einzelheit, der alle Natürlichkeit in sich gefaßt hat, sich aber darin befreien kann, befreit ist. Die andern geistigen Götter haben, indem sie zwar das Resultat, aber dies erst durch Überwindung der Naturmacht sind, ihr Werden an ihnen selbst und zeigen sich als konkrete Einheit. Die Naturmächte sind noch in ihnen als ihre Grundlage enthalten, wenn auch dies Ansich in ihnen verklärt ist; sie sind nicht so frei; sie haben noch Natur in ihrem Wesen, ohne sich davon reinigen zu können; es ist in ihnen dieser Nachklang der Naturelemente, ein Nachklang, den Herakles nicht hat. Daß die Griechen auch diesen Unterschied machten, worin sich ihr Geist zeigt, davon sind viele Spuren. Herakles wird von ihnen sehr hochgestellt. Bei Aischylos sagt Prometheus, er habe in seinem Trotze seinen Trost, Satisfaktion darin, daß dem Zeus ein Sohn werde geboren werden, der ihn vom Throne werfen würde: Herakles. Ebenso ist es auf lustige Weise bei Aristophanes; da preist Bakchos den Herakles als den Erben des Zeus, wenn dieser mit Tode abgehen werde. Damit ist gesagt, daß Herakles die Herrschaft des Zeus erlangen werde, was als Prophezeiung angesehen werden kann, die eingetroffen ist.

b) Das Schicksal und die Zufälligkeit.

Die zwei Momente, die noch zu betrachten sind, sind die Extreme. Die Mitte dieser Religion ist der Gedanke des Gottes in seiner konkreten Bestimmung. Die Herrschaft des Zeus ist also das Erste. Die beiden andern Momente sind die abstrakten Bestimmungen gegen die konkreten. Über der Herrschaft des Zeus schwebt die allgemeine Macht; dies ist das Zweite. Es ist vorhanden eine Mehrheit von Göttern; zwar ist der Gehalt an und für sich der wahrhafte, der geistige, sittliche, aber er ist noch auseinanderfallend, noch in viele Besonderheiten zerteilt. Indem so viele Besondere sind, so müssen alle diese Bestimmtheiten unter einer Einheit stehen. Diese ist zunächst die Einheit unter ihnen selbst, in der sie selbständig bleiben; die Erfüllung, der Inhalt ist auf besondere Weise unter diese vielen Götter verteilt. Die Einheit auf diese Weise ist Zeus; er übt eine hausväterliche, patriarchalische Regierung, wo der Regent am Ende immer nur das tut, was die andern auch wollen, die zu allem, was geschieht, ihren Senf geben, wo jeder sein Wort drein spricht. Aber diese Herrschaft ist nichts Ernsthaftes. Die Einheit ist etwas viel Ernsthafteres, auch wo die Vielen gewähren und gelten. Die wahre Herrschaft ist, daß über ihnen die absolute Macht steht; dies ist die absolute Einheit in Form der reinen Macht.

Diese Macht ist noch nicht die erfüllte; die Erfüllung ist wesentlich nur auf besondere Weise an den vielen Göttern bestimmt. Die Einheit ist deshalb die zwecklose, zweckloses Prinzip, subjektivitätslose Einheit; denn das Subjekt ist hier nur mit besonderem Gehalt als besonderes bestimmt. Das Höhere ist so die abstrakte Notwendigkeit, die über den schönen Göttern ist, die begriffslos ist, weil sie die Bestimmung nicht in sich selbst enthält. Diese Macht ist das Schicksal, die einfache Notwendigkeit. Sie ist ohne Inhalt, die leere Notwendigkeit, die leere, unverstandene, begriffslose Macht. Sie ist nicht weise; die Weisheit fällt in den Götterkreis, enthält konkrete Bestimmungen, die in das Besondere, in die einzelnen Götter fallen, — das Schicksal ist ohne Zweck, ohne Weisheit, blinde Notwendigkeit, die über allen steht, auch über den Göttern, unbegriffen und trostlos. Das Abstrakte kann nicht begriffen werden. Begreifen heißt etwas in seiner Wahrheit wissen. Das

Schlechte, Abstrakte ist unbegreiflich; das Vernünftige ist begreiflich, weil es konkret in sich ist.

Die Notwendigkeit steht so über den Göttern; sie ist das Verschwinden der besondern Mächte. Es ist die Trauer der Notwendigkeit über das Verschwinden der hier berechtigten Gewalten, Mächte. Was nun die Gesinnung, das Verhältnis des endlichen Selbstbewußtseins betrifft, so unterliegt alles, Gott und Mensch, dieser Notwendigkeit; es ist auf der einen Seite eine eiserne Macht, auf der andern ein blindes Gehorchen ohne Freiheit. Allein eine Form der Freiheit ist wenigstens noch vorhanden, und zwar von seiten der Gesinnung. Der Grieche, indem er die Gesinnung der Notwendigkeit hat, beruhigt sich damit, daß er sich sagt: es ist so, es ist nichts dagegen zu machen; ich muß es mir gefallen lassen. Darin liegt, daß es mir gefällt, und so ist die Freiheit doch darin vorhanden, daß es das Meinige ist. Diese Gesinnung enthält, daß der Mensch diese einfache Notwendigkeit vor sich hat. Indem er auf diesem Standpunkte steht und sagt: es ist so, hat er alles Besondere auf die Seite gesetzt, hat Verzicht geleistet auf und abstrahiert von allen besondern Zwecken, Interessen. Ist das besondere Interesse aufgegeben, so habe ich mich in diese reine Ruhe zurückgezogen, in dieses reine Sein, dieses „Ist". Da ist in der Tat einerseits kein Trost für den Menschen vorhanden. Des Trostes bedarf er, insofern er für den Verlust Ersatz verlangt; hier aber bedarf er keines Ersatzes, hat er die innere Wurzel dessen aufgegeben, was er verloren hat. Er hat, was er aufgegeben hat, ganz aufgegeben. Das ist die Seite der Freiheit, aber der abstrakten, nicht konkreten, der Freiheit, die nur über dem Konkreten steht, aber nicht in wesenhafte Harmonie mit dem Bestimmten gesetzt ist, der Freiheit, die reines Denken, Sein, Insichsein, das Aufheben des Besondern ist. Dagegen in der höhern Religion ist der Trost der, daß der absolute Endzweck auch im Unglück erreicht werde, so daß das Negative in das Affirmative umschlägt. „Die Leiden dieser Zeit sind der Weg zur Seligkeit."

Diese Notwendigkeit ist das eine Extrem. Die Mitte ist nicht die absolute Vereinigung; die Einheit ist ein Extrem gegen sie, und sie ist außer den Extremen, weil sie noch nicht an und für sich gehaltvoll ist.

Das andere Extrem zu jener Allgemeinheit ist die äußerliche Einzelheit, und diese ist ebenso noch nicht in die Mitte auf-

genommen; sie tritt ebenso für sich heraus wie jenes Abstrakte des Denkens, des Zurückgehens in sich. Deshalb eben ist sie Extrem, ist außer dem Begriff. Heraus treten beide Extreme aus demselben Grunde, derselben allgemeinen Bestimmtheit, daß die Vernünftigkeit, der vernünftige Inhalt, der sittliche Gehalt noch unmittelbar da, noch in Form der Unmittelbarkeit ist, — dies ist die logische Bestimmung, von der die weiteren Bestimmungen herkommen. Es ist noch nicht die eine unendliche Subjektivität gesetzt; in dieser ist die äußerliche Einzelheit aufgehoben. Hier dagegen ist die Einzelheit, weil sie eben noch nicht unendliche Subjektivität ist, eine äußerliche Einzelheit, und auf diese Seite fällt der mannigfache, zufällige Inhalt, der an den Göttern herumspielt. Die Vereinigung ist zufällige Weise überhaupt, äußere Zufälligkeit. Diese ist nicht durch die Idee gemäßigt, noch nicht in ihr aufgenommen. Die Notwendigkeit hat nicht in ihr selbst ein Maß der Vielheit; sie hat noch nicht den Inhalt, die Bestimmung für sich, — deshalb ist die eine Seite losgebunden, den Einfällen preisgegeben. Es ist deshalb an diesen Göttern eine ganze Menge äußerlicher Seiten, ganz zufälligen Inhalts, der außen herumspielt und die letzte Spitze hinzufügt, wodurch die Götter eben diese sind. Das ist aber noch nicht identisch mit der Einheit des Begriffs.

So ist z. B. zu bemerken, daß bei den Griechen die zwölf Hauptgötter des Olympos nicht durch den Begriff geordnet sind; es ist eine vergebliche Mühe, sie in ein System bringen zu wollen. Sie sind unterschiedene und besondere Gestalten. Mehr oder weniger spielt in ihnen ein wesentliches Moment der Idee an; sie sind konkrete, subjektive Geistigkeit. Aber das Moment der Idee ist an ihnen nicht als durchgeführt anzusehen; sie sind noch nicht absolute Subjektivität. Damit ist an einem jeden zufälliger, besonderer Inhalt; sie sind individuelle Gestalten. Bei dieser Zufälligkeit des Inhalts ist dies zu erinnern. Als konkrete Geistigkeit, als Individuum hat jede solche Gestalt keinen bloß abstrakten Inhalt oder abstraktes Tun, — es ist an ihnen nicht eine Bestimmung, nicht eine Eigenschaft allein, sondern einer jeden kommt als einem Subjekte von dem Reichtum der subjektiven Eigenschaften etwas zu. Wäre nur eine Eigenschaft in einem Gotte herrschend, so wäre er eine Allegorie; diese ist ein als konkret Vorgestelltes so, daß seine Bedeutung, das Innere, nur e i n e Eigenschaft ist. Der Inhalt wäre

dann ein Abstraktum, ein Allgemeines wie die Gerechtigkeit, der Eid usf., die dann in der Gestalt der Subjektivität fortgebildet, formelle Gottheiten werden würden. Hier aber ist im Gegenteil der Gott eine Form, der oft ihr Inhalt, z. B. Gerechtigkeit, nicht entspricht. Pallas ist so die Weisheit, aber auch der Krieg; sie ist die technische Weisheit, das Maß und hat noch andere Qualitäten. Weil das Subjekt eben nicht bloß äußere Form ist, so ist jeder Gott selbst ein Reichtum von Bestimmungen. Die Götter haben Unterschiede gegeneinander, aber nicht abstrakt bestimmte Unterschiede. Die andre Quelle der Besonderung ist später zu erwähnen.

In diese Bestimmungen des Konkreten tritt hier auch das Naturelement noch ein und macht eine Seite des Gegensatzes aus. In den Göttern ist ein Naturelement; dies hat für sich vielfache besondere Bestimmungen, z. B. die Sonne geht auf, geht unter; das Jahr, die Monatserscheinung spielt herzu, und so hat Dupuis[1]) die griechischen Götter zu Kalendergöttern gemacht. Solche Bestimmungen kommen der Zeit zu, sofern sie sich in der physischen Veränderung hat; aber aufgenommen in die Gestalt des selbstbewußten Individuums haben sie nicht mehr diese Bestimmung, sondern erscheinen als zufällig. Durch die Einteilung in Jahre, in Monate, Tage, Stunden sind an einem Abstraktum, der Zeit, vielfache Bestimmungen. Aber indem hier die Individualität, Subjektivität die Hauptbestimmung ist, so werden solche Bestimmungen, wenn auch der Anklang des Naturelements darin vorhanden ist, zu solchen selbstbewußter Subjektivität veredelt, und in diese veredelt, haben sie ihren frühern Sinn, ihre Bedeutung verloren und erscheinen als zufälliger Inhalt. Es ist vor ihnen kein Respekt zu haben, sondern es wird dies oder jenes daraus gemacht.

Da ist dann das geistige Recht, daß in diesen Göttern nach den sogenannten Philosophemen gesucht wird. Diese sind ein anderes Moment in dieser Zufälligkeit; es ist solches, was seinen Sitz ursprünglich in den Mysterien hat. Die Mysterien verhalten sich zu der offenbaren Religion der Griechen wie die Naturelemente zu dem geistigen Gehalt: sie sind alte Religion. Wie die alten Götter vornehmlich nur Naturelemente sind, so ist

[1]) Dupuis, Charles François, 1742—1809, Begründer der astralen Mythendeutung: Origine de toutes les cultes ou religion universelle, Paris 1796.

der Inhalt der Mysterien solch ein roher, den der Geist noch nicht durchdrungen hat. Dies ist das an und für sich notwendige und zugleich auch das geschichtliche Verhältnis. Aber wie man glaubte, besondere Tiefen der Religion seien in Indien zu Hause, so auch hier. Im Indischen ist Entstehen und Vergehen als Inhalt aufgefaßt und als eine allgemeine Macht besonders gewußt worden. Die Mysterien enthalten Ahnungen, wo versucht worden ist, die Naturkräfte auf allgemeine Weise gefaßt zu schauen. Aus diesem allen spielt auch einiges in diese konkrete Vorstellung der darüber erhabenen geistigen Götter hinein. Indem die Vorstellungen von Entstehen und Vergehen in den geistigen Kreis hinübergehoben werden, finden sich Anklänge daran auch noch hier. So, wenn Zeus eine unendliche Menge von Liebschaften zugeschrieben wird, wozu solche Mythen, die sich auf Naturverhältnisse, Naturkräfte bezogen, die Veranlassung gaben. Außerdem kommt die Lokalität in Betracht, wo das Bewußtsein eines Gottes anfing; da hat überhaupt die Heiterkeit der Griechen, das Moment der Produktion eine Menge anmutiger Geschichten erfinden können. Diesen verschiedenen Seiten nachzuforschen, ist Sache der Gelehrsamkeit, wo solches Einzelne seinen Anfang hat.

Zeus hat mit den Göttern zwölf Tage bei den Aethiopen geschmaust, er hat Hera zwischen Himmel und Erde aufgehängt u. dgl. Solche Vorstellungen haben ihre Beziehungen, Quellen in irgendeiner abstrakten Vorstellung, die etwas Regelmäßiges, Wesentliches bezeichnet, aber prosaisch, und die man Philosopheme genannt hat. Man hat das Recht, danach zu forschen. Es sind solche Spuren vorhanden, aber zu Zufälligkeiten herabgesetzt; es ist kein Gebot vorhanden, dergleichen Vorstellungen zu respektieren. Das Selbstbewußtsein macht sich nichts aus solchen Bestimmungen der Natur. Die Göttergestalten in ihrer Reinheit sind plastisch, weiter in der Poesie vorgestellt, in das reine Feld der Vorstellung aufgenommen; so kommen mannigfaltige Geschichten an ihre Stelle, die ihren Ursprung in besondern Naturverhältnissen haben. Diese aber werden nicht rein vorgestellt, sondern in Formen verwandelt, die der subjektiven Weise angemessen sind.

Eine andere Quelle ist das Geistige selbst, die geistige Individualität[1]). Dem Menschen wird der Gott manifestiert in diesen

[1]) W e r k e: und deren geschichtliche Entwicklung.

seinen eigenen Schicksalen, in den Schicksalen seines Staates, in einer Begebenheit, die als Tat des Gottes aus Wohlwollen oder aus Feindschaft angesehen wird: dies gibt so einen unendlich mannigfachen Inhalt. Wie der jüdische Gott den Kindern Israel ihr Land gegeben, sie aus Ägypten geführt hat, so hat etwa ein griechischer Gott dies oder jenes getan, was einem Volke widerfährt und was von ihm als göttlich angeschaut wird. Die Priester erklären eine Begebenheit, Glück oder Unglück für Tat des Gottes. Diese Äußerungen haben eine lokale Beziehung.

Dies ist der besondere Stoff der unendlichen Menge von Zufälligem, Unbestimmtem, das nicht in sich der Sache widersprechend ist; es ist das, was gedichtet wird. Dichten ist etwas anderes als erdichten oder lügen. Das Allgemeine, indem es in die Besonderung tritt, läßt diese als Nebeneinander und Außereinander bestehen, und so tritt die Zufälligkeit ein.

Dies sind die wesentlichen Bestimmungen in Ansehung des Inhalts des objektiven Gottes.

c) Die Erscheinung des Gottes.

Das Zweite, was zur Vorstellung des Gottes gehört, ist seine Gestalt, die andre Seite zum Inhalt, die Seite des Erscheinens. Bisher haben wir die Gestaltung des Göttlichen betrachtet, wie sie im Ansich, d. h. in der individuellen Natur dieser Gottheiten, in ihrer subjektiven Geistigkeit, in ihrem lokal und zeitlich zufälligen Hervortreten begründet ist oder in der unwillkürlichen Umwandlung natürlicher Bestimmungen in die Äußerung freier Subjektivität geschieht. Diese Gestaltung ist nun zu betrachten, wie sie die mit Bewußtsein vollbrachte ist. Das ist die Erscheinung der göttlichen Mächte, die für Anderes, nämlich für das subjektive Selbstbewußtsein ist und in dessen Auffassung gewußt und gestaltet wird. Das Erste ist, daß die Subjektivität sich in sich bestimmt, Inhalt hat; das Zweite ist, daß der objektive Gehalt sich gegen das kehrt, was wir endliches Selbstbewußtsein nennen. Da ist die Besonderung nicht das Innere des Inhalts, wodurch ein Himmel voll Götter produziert wird, sondern das, wodurch die Gottheit die eine, und das endliche Selbstbewußtsein, für das sie ist, die andre Seite ist. Dies ist eine geistige Form, Diskretion des endlichen Bewußtseins, daß der Geist sich in sich teilt, um für sich selbst

zu sein. Er ist für ein Andres; dieses Andre ist selbst ein Geist, und dadurch ist er erst für sich. Jedoch ist hier dies Andre die endliche Welt. Dies Andre, daß der Geist für sich als äußerlichen, endlichen ist, das ist die Weise seiner Gestalt, Erscheinung.

Auf dieser Stufe nun ist das Schöne überhaupt herrschend. Der Gott erscheint. Diese Mächte, diese absoluten sittlichen, geistigen Bestimmungen werden gewußt, sind für das empirische Selbstbewußtsein. So sind sie für anderes, und die nähere Art, wie sie für ihr Anderes, für das subjektive Selbstbewußtsein sind, soll uns jetzt beschäftigen.

Der Gott erscheint, d. h. er hat Gestalt, und es ist zu bestimmen die Art und Weise dieser Gestalt. Dieses Erscheinen oder Gestalten hat nun zwei Seiten. Der Gott erscheint, ist für ein Anderes, tritt in die Äußerlichkeit; damit tritt eine Teilung herein, ein Unterschied, der sich so bestimmt, daß es zwei Weisen des Erscheinens sind, die eine, die dem Gott als solchem zukommt, die zweite, die dem endlichen, ihm gegenüberstehenden Geiste, Bewußtsein zukommt. Erscheinen ist das nach außen, gegen anderes Gekehrtsein; darin sind zwei Momente. Das erste ist, was der Gott selber tut, das zweite das, was das Bewußtsein tut, für das er ist.

Die erste Seite des Erscheinens, als die dem Gott an sich zukommt, ist sein Sichoffenbaren, sein Sichzeigen, die Tätigkeit des Erscheinens, die dem Gott als solchem zugeschrieben wird. Nach dieser Seite kommt das Selbstbewußtsein nur zu der Empfindung des passiven Aufnehmens von etwas, das sich ihm zeigt oder ihm gegeben wird. Diese Weise des Zeigens findet statt für den Gedanken. Das, was ewig schlechthin und an und für sich ist, das zeigt sich, das wird durch Tradition gelehrt, empfangen; es erscheint, wird von dem Selbstbewußtsein als ein von den Göttern Gegebenes aufgenommen. Das Eine ist also, daß dieser Inhalt sich im Innern offenbart, im Geiste sich hervortut; aber dieser sittliche, wahrhafte Inhalt kann sich nur in einem Geist offenbaren, der selbst an sich und zu dieser geistigen Freiheit erhoben ist. Diese allgemeinen Bestimmungen kommen ihm dann zum Bewußtsein, manifestieren, offenbaren sich innerlich. Das Andre dagegen ist, daß, indem diese Stufe nur die der ersten Freiheit, Vernünftigkeit ist, dies, was eine Macht im Geist ist, als äußerliche Weise erscheint. Das ist die natürliche Seite, mit der dieser Standpunkt noch behaftet

ist. Diese ganz äußerliche Seite ist das Rauschen der Bäume, die Stille des Waldes, worin Pan ist, die Erscheinungen in der Natur, die als Höheres genommen werden. So finden wir auch hier eine Seite der Erscheinung des Gottes: er zeigt sich im Traume. Bei den Orakeln wird ebenso das, was sich zeigt, den Göttern zugeschrieben. Die Griechen haben hierin alle möglichen Formen gehabt, unter andern auch die eines Götterbildes, das ein vom Himmel gefallener Stein war, ein διοπετές, ein Atmosphäril. Dies Erscheinen betrifft sozusagen nur die erste Ankündigung für das Bewußtsein, für das diese Bestimmungen sind.

Diese Gestalten, Gesetze sind, das Sittliche ist, und man weiß nicht, von wannen es kam; es ist ewig, oder es ist ein Äußerliches, Donner und Blitz.

Die andere Seite ist ebenso wesentlich, daß nämlich das Erscheinen Produkt des Selbstbewußtseins ist, dem der Gott erscheint. Die Erscheinung ist die Grenze beider, die sie scheidet und sie bezieht, die Tätigkeit beider. Da so das Erscheinen beiden zukommt, so ist seine Beobachtung schwierig. Späterhin im Christentum erscheint es als die Gnade Gottes, als sein Geist, der in den Menschen wohnt; das eine Extrem ist, daß der Mensch passiv ist, indem der Geist in ihm wirkt, die andere Seite aber ist sein eigner Geist, die Tätigkeit des Selbstbewußtseins. — Hier ist mit jener Grenze gesetzt, daß die eine Seite des Erscheinens dem Gotte zukommt, die andre dem Selbstbewußtsein; es ist wesentlich, daß beides als unterschieden erscheint. In der Spekulation muß beides, diese gedoppelte Tätigkeit als eine Tätigkeit erscheinen; hier aber erscheinen zwei Tätigkeiten, eine von der einen Seite kommend, die andre als ein Hervorbringen durch die Tätigkeit der andern Seite, nämlich des Selbstbewußtseins.

Dies Andere also zu jenem Unmittelbaren, jenem Sein, ob es innerlich oder äußerlich ist, ist das Auffassen jenes zunächst Abstrakten und ist die Sache des Selbstbewußtseins. Das Organ aber, womit das Selbstbewußtsein dies Seiende, Substanzielle, Wesenhafte auffaßt, ist die Phantasie, die das zunächst Abstrakte, innerlich oder äußerlich Seiende bildet und zu dem produziert, was als Gott gilt. Es ist die Erklärung, es vorstellig zu machen, für das Bewußtsein Vorstelligkeit von einem Göttlichen zu geben. Die Bestimmung dieser Phantasie sahen wir:

weil dieser Inhalt noch diese Endlichkeit an ihm hat, unmittelbare Vernünftigkeit zu sein, damit sich als Besonderes darzustellen, ein Inhalt, der noch nicht in unendlicher Subjektivität ist, so hat er die Endlichkeit an sich, ist mit der natürlichen Seite behaftet. Die Phantasie ist die Tätigkeit, das innerlich Abstrakte oder das Äußerliche, das erst ein unmittelbar Seiendes ist, dies beides zu gestalten, als Konkretes zu setzen, wovon das eine das Geistige, das andere das Natürliche ist, so daß das äußerliche Sein nicht mehr selbständig, sondern herabgesetzt ist, nur Zeichen zu sein vom inwohnenden Geiste, nur diesen an sich erscheinen zu machen.

Es sind hier auf diesem Standpunkte die Unterschiede des Bewußtseins, der Besonderheit enthalten. Vom Menschlichen sind im Göttlichen beide Seiten; der Mensch hat einerseits die Anschauung seiner selbst im Gotte, die wahrhafte Wesenheit, die wesentliche Macht seiner, — das sind die Taten in ihm, die wesentlichen Mächte seines Gottes —; die andere Seite aber ist die Form gegen diesen Inhalt, die Tätigkeit, die Seite der Produktion. Beide sind, wie gesagt, noch unterschieden, weil wir hier noch den Standpunkt der Endlichkeit haben. Ebenso ist in der Gestalt, im Erscheinen selber eine Seite, daß dem Gotte das Erscheinen zugeschrieben wird; die andre Seite ist die Produktion des endlichen Selbstbewußtseins. Diese Seite ist, daß sich der Mensch seinen Gott macht, ihn sich gestaltet.

Daher sind die Götter der Griechen von menschlicher Phantasie gemacht oder plastische Gottheiten, von Menschenhänden gebildet. Sie entstehen so auf endliche Weise, vom Dichter, von der Muse produziert, und so sind es dann immer die Künstler gewesen, die die Gestalten der Götter hervorgebracht haben. Diese Endlichkeit haben die Götter, weil sie zugleich ihrem Gehalte nach endlich sind, nämlich die Besonderheit haben, das Auseinanderfallen der geistigen Mächte und die natürliche Seite. Diese Endlichkeit des Inhalts macht, daß sie auf endliche Weise entstehen als Produkte der Menschen. Ihre Gestalt ist ein von der subjektiven Seite und dem endlichen Geiste Gesetztes, und es ist in dem Bewußtsein des Menschen, daß er es ist, der diese Gestalt hervorgebracht hat. Weder ist hier das Göttliche mit dem reinen Denken gefaßt, noch im reinen Geiste. Es ist Wahrheit in dieser Vernünftigkeit, daß dieses nur ein das Geistige Manifestierendes ist. Es ist noch nicht als die

absolute Wahrheit, es wird auch nicht mit äußerlichem Verstande, abstrakten Kategorien des Verstandes aufgefaßt; diese machen die Prosa aus. Die Freiheit des Geistes ist hier noch nicht die unendliche des Denkens, die geistigen Wesenheiten sind noch nicht gedacht; wäre der Mensch denkend, so daß das reine Denken die Grundlage ausmachte, so gäbe es nur einen Gott für ihn. Ebensowenig aber findet der Mensch seine Wesenheiten als vorhandene, unmittelbare Naturgestalten vor, sondern er bringt sie für die Vorstellung hervor, und dies Hervorbringen als die Mitte zwischen dem reinen Denken und der unmittelbaren Naturanschauung ist die Phantasie. Von allen Seiten her, nach denen wir das griechische Prinzip nur betrachten können, dringt in dasselbe das Sinnliche und Natürliche ein. Die Götter, wie sie aus der Notwendigkeit heraustreten, sind beschränkt und haben auch deshalb noch den Anklang des Natürlichen an sich, weil sie ihren Hervorgang aus dem Kampfe mit den Naturgewalten verraten. Ihre Erscheinung, mit der sie sich dem Selbstbewußtsein ankündigen, ist noch äußerlich, und auch die Phantasie, welche diese Erscheinung bildet und gestaltet, erhebt ihren Ausgangspunkt noch nicht in den reinen Gedanken. Wir haben nun zu sehen, wie dies natürliche Moment vollends zur schönen Gestalt verklärt wird. Diese Götter, nicht ihr an und für sich seiender Inhalt, aber sie, wie sie Götter sind, sind von Menschen gemacht, und Menschen haben sie erfunden. Herodots Grundworte sind: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht[1]). Aber ebenso haben es jeder Priester, jeder alte, erfahrene Mann gemacht[2]).

So sind die griechischen Götter zwar gedichtet, aber nicht erdichtet. Sie gehen zwar im Gegensatze gegen das Vorhandene

---

[1]) Herodot II, 53.

[2]) Hotho: Wir sahen auf der frühern Stufe, daß der Mensch im Dienste Gottes sei, ihm gehorche und das durch den Gott erlange. Der Mensch erzeugt hier aus seinem Innern den Gott; er gestaltet ihn, aber nur insofern er die Tätigkeit ist, sich selbst aufzugeben und somit durch diesen Schmerz den Gott aus sich zu gebären. Daher ist an sich die Erscheinung die Einheit beider Seiten, und das Kunstwerk als der aus der Subjektivität herausgesprungene Gott die gesetzte Einheit: der Inhalt ist gekommen durch den sich offenbarenden Gott, und die Gestalt durch den diese Offenbarung außer sich setzenden Kunstgeist. Und so erhält hier die Kunst ihre Stelle.

aus der menschlichen Phantasie hervor, aber als wesentliche Gestalten, und das Produkt ist zugleich als das Wesentliche gewußt.

Als die Griechen bei der Leichenfeier des Achill das Rauschen des Meeres hörten, ist Nestor aufgetreten und hat gesagt, das sei Thetis, die an der Feier teilnehme. So sagt Kalchas bei der Pest, Apollo habe sie gesandt im Zorn über die Griechen. Diese Auslegung eines Äußerlichen heißt eben es gestalten, ihm die Gestalt des Tuns eines Gottes geben. Ebenso geben sie dem Innern eine Gestalt. Achill hemmt seinen Zorn; der Dichter spricht diese innere Besonnenheit, die Hemmung des Zorns als die Tat der Pallas aus: Pallas hat den Achill gehemmt. Wir erklären in Physik und Psychologie ganz anders. Hier ist das Erklären dies, die Sache für das Bewußtsein vorstellig zu machen. Dies geschieht, indem ihr eine Gestalt gegeben wird, die ein Bild ist, von der Phantasie für die Phantasie produziert.

Fällt nun in diesem Prozeß die Manifestation auf die subjektive Seite, so daß der Gott als ein von Menschen Gemachtes erscheint, so ist das nur ein Moment. Denn dies Gesetztsein des Gottes ist vielmehr durch die Aufhebung des einzelnen Selbstes vermittelt, und so war es den Griechen möglich, im Zeus des Phidias ihren Gott anzuschauen. Der Künstler gab ihnen nicht abstrakt sein Werk, sondern die eigne Erscheinung des Wesentlichen, die Gestalt der daseienden Notwendigkeit.

Die Gestalt des Gottes ist also die ideale: vor den Griechen ist keine wahrhafte Idealität gewesen und sie hat auch in der Folge nicht mehr vorkommen können. Die Kunst der christlichen Religion ist zwar schön; aber die Idealität ist nicht ihr letztes Prinzip. Damit kann man den Mangel der griechischen Götter nicht treffen, wenn man sagt, sie seien anthropopathisch, unter welche Bestimmung der Endlichkeit man dann auch das Unmoralische, z. B. die Liebesgeschichten des Zeus rechnet, die in ältern Mythen der noch natürlichen Anschauung ihren Ursprung haben mögen: der Hauptfehler ist nicht der, daß zu viel Anthropopathisches in diesen Göttern sei, sondern zu wenig.

Das Erscheinen ist also wesentlich Produkt des bewußten Wollens; die endliche Seite, das Gesetzte mit dem Bewußtsein, daß es ist, ist das, was die Gestalt hervorbringt. Hier hat dann die Kunst ihre Wirklichkeit, und hier ist dauernd ein natürliches Moment, weil die Gestalt eine sinnliche Seite hat. Es

ist hier noch nicht das Höhere, daß der reine, absolute Geist für den Geist ist; Gott wird noch nicht im Geist und in der Wahrheit angebetet, der reine Gedanke für den reinen Gedanken[1]). Darum ist es nicht der Fall, daß das Erscheinen, die Seite des Daseins fortgeht bis zur unmittelbaren Wirklichkeit, zur Gegenwart als Dieser, als dieser Mensch, dieses Selbstbewußtsein. Die wahrhafteste, eigentümlichste Gestalt ist notwendig die, daß der absolut für sich seiende Geist dazu fortgeht, sich als einzelnes, empirisches Selbstbewußtsein zu zeigen. Hier aber ist diese Bestimmung noch nicht vorhanden; es ist wohl ein Moment der Erscheinung, ein Naturmoment überhaupt vorhanden, das aber nicht bis zum sinnlichen Diesen fortgeht. Diese Seite ist also eine von Menschen gemachte, und zwar so, daß dieses Gemachte, worin die Göttlichkeit erscheint, eine sinnliche Seite hat. Sie wird notwendig dem Begriff angemessen geschaffen, dem Inhalte der Gottheit, die darin ausgedrückt werden soll[2]). Die Gestalt soll das Göttliche vorstellen, und diese Stufe hat auch die Weichheit, daß die Gestalt dem Inhalte ganz angemessen werden kann, den sie ausdrücken soll. Erst wenn die Besonderung in Gott zur äußersten Grenze fortgeht und als Mensch in dieser Gestalt als unmittelbares Bewußtsein hervortritt, dann ist sozusagen diese Sinnlichkeit, Äußerlichkeit als Sinnlichkeit freigelassen, d. h. die Zufälligkeit, die Bedingtheit der Äußerlichkeit kommt an dem Gotte zum Vorschein. Hier dagegen hat die Materie, das Sinnliche noch nicht diese Eigentümlichkeit, es hält sich getreu seinem Inhalte.

Wie der Gott, obwohl geistige, allgemeine Macht, von der

---

[1]) Hotho: Auf dieser Stufe der Differenz überhaupt ist das Kunstwerk gegen den ansichseienden Gott und gegen den menschlichen Geist ein Anderes. Der ansichseiende Gott kehrt aus seiner Besonderheit nicht in sich zurück; die Einheit ist selbstlos, der Prozeß nur der der Notwendigkeit. Daher ist das Kunstwerk nicht selbst Geist, nicht für sich seiender Gott, sondern nur selbst wieder ein Ansich des Fürsichseins, ein für Anderes Sein als solches, das sowohl das Ansich wie das Fürsich enthält, aber unvermittelt als abstraktes Resultat, dem die Vermittlung außerhalb fällt. Die Seite des Daseins geht also nicht so weit, daß der Gott als Kunstwerk Wissen seiner selbst wäre; das Wissen fällt außer ihm in den menschlichen, subjektiven Geist.

[2]) Hotho: Die Gestalt des Kunstwerks muß die des Selbsts sein; denn der Gott ist das göttliche, besondere Selbst, eine geistige, allgemeine Macht.

Natürlichkeit herkommt, so muß er auch zum Elemente seiner Gestaltung das Natürliche haben, und es muß zur Erscheinung kommen, daß eben das Natürliche die Weise des Ausdrucks des Göttlichen ist. Der Gott erscheint so im Stein, und das Sinnliche gilt noch als angemessen für den Ausdruck des Gottes als Gottes. Erst wenn der Gott selbst als dieser Einzelne erscheint und offenbart, der Geist, das subjektive Wissen vom Geist als Geist sei die wahrhafte Erscheinung Gottes, dann erst wird die Sinnlichkeit frei: d. h. sie ist nicht mehr dem Gotte vermählt, sondern zeigt sich seiner Gestalt als unangemessen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelheit wird ans Kreuz geschlagen. In dieser Umkehrung zeigt sich aber dann auch, daß diese Entäußerung Gottes zur menschlichen Gestalt nur eine Seite des göttlichen Lebens ist; denn diese Entäußerung und Manifestation wird in dem Einen, der so erst als Geist für den Gedanken und für die Gemeinde ist, zurückgenommen: dieser einzelne, existierende, wirkliche Mensch wird aufgehoben und als Moment, als eine der Personen Gottes in Gott gesetzt. So erst ist der Mensch als dieser Mensch wahrhaft in Gott, so ist die Erscheinung des Göttlichen absolut und ihr Element der Geist selbst. Die jüdische Vorstellung, daß Gott wesentlich, aber nur für den Gedanken ist, und die Sinnlichkeit der griechischen schönen Gestalt sind in diesem Prozeß des göttlichen Lebens gleicherweise enthalten und als aufgehoben von ihrer Beschränktheit befreit.

Auf dieser Stufe, auf welcher das Göttliche zu seiner wesentlichen Darstellung noch des Sinnlichen bedarf, erscheint es als eine Vielheit von Göttern. An dieser Vielheit ist es zwar, daß die Notwendigkeit als die einfache Reflexion in sich sich darstellt; aber diese Einfachheit ist nur Form, denn der Stoff, an welchem sie sich darstellt, ist noch Unmittelbarkeit, Natürlichkeit, nicht der absolute Stoff: der Geist. Es ist also nicht der Geist als Geist, der hier dargestellt wird. Das geistige Dasein eilt vielmehr dem Bewußtsein des Inhalts voraus, denn dieser ist noch nicht selbst Geist.

Wenn aber die Sache, der Inhalt Gestalt haben muß, so kann es keine andere sein als die menschliche; die Gestalt, in der das Sinnliche das Göttliche ausdrückt, ist schlechthin die menschliche Gestalt. Das ist die Gestalt des Geistes, der sinnliches Dasein hat; es gibt keine andere leibliche Gestalt, die

eine Verleiblichung des Geistigen wäre[1]). Aber sie ist nicht die Gestalt eines empirischen Menschen, die zugleich der Zufälligkeit des Daseins angehört und an sich die unmittelbare Wirklichkeit ausdrückt. Sie ist ein Ideal, wesentlich schöne Gestalt; diese ist Ausdruck des geistigen Charakters, die bestimmte Vorstellung vom Geistigen, die der Bildner hat und ausdrückt. Goethe sagt: „Die Bedeutsamkeit ist es, die den Charakter des klassischen Kunstwerkes ausmacht", d. h. daß in jedem Zuge sich der Geist beweist, daß an allen die Gestalt den bestimmten Charakter ausdrückt. An der Gestalt des empirischen Menschen ist nicht diese Bedeutsamkeit des Geistigen, sondern Einwirkung des Natürlichen, zufällige Form; es sind Gestalten, die nicht bloß bedeutsam sind in Ansehung des Geistes, Formen, die nicht bloß die substanzielle Geistigkeit, die Grundlage des göttlichen Begriffs ausdrücken. Dies ist das Gesetz der Erscheinung; die schöne Gestalt ist allzu unmittelbar Geistgestalt.

Die Weise, wie so der Gott ist, ist also die schöne, von den Griechen hervorgebrachte Gestalt. Diese macht das Organ des Verstehens der Welt aus. Wir erklären die Begebenheiten, die Naturvorgänge, indem wir den Grund, die Ursache davon angeben; diese ist etwa eine Kraft, ein Inneres, eine Abstraktion der Reflexion. Hier aber ist nicht solch ein Abstraktum; solch ein prosaisches Verstehen ist hier nicht die Gestalt dessen, woraus erklärt wird, sondern es ist die schöne Gestalt. Bei den Griechen ist alles in diese Gestalt gebracht. So sind die hunderttausend anmutigen Geschichten entstanden, die den Grund von diesem und von jenem ausmachen sollen, die unendliche Menge der Fabeln bei den Griechen. Es sind Phantasiegestalten, die die Begebenheiten erklären. Das Hervorbringen ist so immer ein Schönes, Anmutiges.

Insofern der Geist natürliches, sinnliches Dasein hat, ist die menschliche Gestalt die einzige Weise, in der es angeschaut werden kann. Das heißt aber nicht, daß der Geist ein Sinn-

---

[1]) Hotho: Nur die Gestalt des Menschen, nicht der menschliche Geist ist auf dieser Stufe das Material der Erscheinung. Die Poesie zwar ist auch eine vergeistigte Erscheinung, aber doch hat sie zu ihrem Material noch den Ton, die zwar sich aufhebende Materialität, aber dennoch Ton, Geberde, Maske usf. Überhaupt Sinnliches ist die Existenz Gottes, nicht der sich selbst wissende Geist.

liches, Materielles ist, sondern die Weise seiner Unmittelbarkeit, Realität, sein Sein für anderes, sein Angeschautwerden ist in menschlicher Gestalt. Dies hat man den Griechen übelgenommen; Xenophanes hat gesagt, wenn die Löwen Götter hätten, so hätten sie sich diese als Löwen vorgestellt. Aber die Löwen kommen eben nicht dazu, und es muß nicht gesagt werden, daß die Menschen es tun, weil es ihre Gestalt sei, als ob damit die Sache erschöpft wäre, sondern sie tun recht daran, weil dies die einzige Gestalt ist, in der der Geist existiert. Das ist nicht ein Zufälliges, sondern der physiologische Zusammenhang mit der Gestaltung des Geistes. In der Seelenwanderung nimmt man, worauf Aristoteles aufmerksam gemacht hat, die Seele des Menschen und die Organisation seiner Leiblichkeit als zufällig gegeneinander an[1]). Die Organisation des Menschen aber ist nur die Gestalt des Geistigen; die Notwendigkeit dieses Zusammenhanges gehört der Naturphilosophie an, — ein schwerer Punkt.

Dies sind die Hauptmomente, der allgemeine Charakter, die Grundbestimmung in der objektiven Weise des Gottes, ihn teils dem Inhalte nach, teils wie er sich gegen das endliche Bewußtsein kehrt, in dieser Bestimmtheit zu wissen.

»Schöne Kunst [produziert] viele Gestalten, die göttliche Mächte sind, göttlich selig, aber noch bestimmte Individuen[2]). [Vorbei ist das] Überwiegen elementarischer Naturmacht, zurückgetreten an den Saum der Welt ist das Titanische. [Hier herrscht] geistiges Dasein, — [es] eilt dem Bewußtsein des Inhalts voraus. [Der] Inhalt [ist] noch nicht Geist; jenes Dasein jedoch [ist] nicht oberflächlich; [es ist] Denken, aber nicht Geist an ihm selbst, nicht er in seiner Allgemeinheit.

α) Geistigkeit [ist hier] überhaupt die Natur des Gegenständlichen, Göttlichen, weil [die] Notwendigkeit heraus [getreten ist] in Bestimmtheit, Unterscheidung und in dieser [der Geist] als sein Anderssein identisch mit sich [ist]. Die Notwendigkeit [besagt] nicht, daß Gegenstände notwendig sind, Notwendigkeit zu ihrem Prädikat haben, sondern daß die Notwendigkeit das Subjekt — und es in seinen Prädikaten äußerliches Dasein — [daß die] Notwendigkeit das Subjekt ist.

---

[1]) Aristoteles, de anima I, 3, 407, b.

[2]) Am Rande: als ob Naturprodukt von Gott, Kunstwerk vom Menschen und nicht von Gott gemacht sei — dort auch vom Samen, Luft usw.

β) Die unterschiedenen Götter — [es sind] viele, weil noch Natürlichkeit [vorhanden ist], nicht Notwendigkeit für [die] Notwendigkeit; Allgemeine [sind hier] nicht Gegenstand für Allgemeine, — [es ist] nicht [die] Idee im Elemente des Gedankens.

γ) [Wir betrachten die] Bedeutung bestimmter dieser Unterscheidung. Natürliches [ist] zurückgetreten, geistige, sittliche Bedeutung [tritt hervor]. Helios gleich Apoll ist Wissender, Zeus Staatsmacht (Athene, Aitan aus Neith). Naturanklänge [bestehen noch:] Isis, Kybele — Bacchus [ist der] Wein, aber [zugleich die] mystische Begeisterung, Ceres [die] Frucht, [aber] ebenso Gesetzgeberin. Sitte, Recht und Eigentum [erscheinen als Götter]. [Die] Geister der Völker, nicht der Naturelemente nur [sind] in ihnen angeschaut.

δ) [Sie sind] noch Bilder, nicht zugleich lebendig als geistige Bewußtseine an ihnen selbst, werden nur in Marmor, Farbe, Erz [wirklich]: [eine] leibliche Darstellung, nicht in dem absoluten Stoffe, im Geist. Geistiges Inneres [ist hier] nur als ein bestimmter, selbst beschränkter Inhalt.

3. Der Kultus.

a) Die Gesinnung.

[1]) Der Kultus ist das Verhältnis, durch das die Äußerlichkeit des objektiv vorgestellten Gottes gegen das Bewußtsein aufgehoben wird, die Identität zustande kommt und das Selbstbewußtsein zu dem Bewußtsein der Einwohnung des Göttlichen in ihm kommt. Der Kultus ist hier etwas sehr Weitschichtiges; wir können nur die Hauptpunkte bemerklich machen. Nach seiner Bestimmung ist der Kultus dies, daß sich das empirische Bewußtsein erhebt, daß sich das Bewußtsein, Gefühl der Einwohnung des Göttlichen in ihm, seiner Einheit mit dem Göttlichen gibt.

Ist das Kunstwerk das sich Offenbaren des Gottes und der Produktivität des Menschen als Setzen dieser Offenbarung durch Aufhebung seines besondern Wissens und Wollens, so liegt im Kunstwerk anderseits ebenso das Aufgehobensein des Menschen und Gottes als einander fremder. Das Setzen dessen, was im Kunstwerk an sich ist, ist nun der Kultus; er daher ist das Verhältnis, durch das die äußerliche Objektivität des Gottes gegen das subjektive Wissen aufgehoben und die Identität

[1]) Hotho: Kultus der Religion der Schönheit. *a*) Geist des Kultus, religiöses Selbstbewußtsein.

beider vorgestellt wird. Dadurch also ist das äußerliche göttliche Dasein als ein Getrenntsein vom Dasein im subjektiven Geist aufgehoben und somit Gott in die Subjektivität hinein erinnert.

α) Das Ehren der Notwendigkeit.

[1]) »Das Verhältnis der abstrakten Freiheit, des nur eigensinnigen Fürsichseins hat seine nächste Wahrheit in der Erfüllung dieser Freiheit, daß das Objektive nicht ein schlechthin Jenseitiges an und für sich sei für das Selbstbewußtsein, oder [darin,] diese abstrakte Gewißheit zur Objektivität, zur Wahrheit zu erheben. Sie hat erst Wahrheit, indem ich eine Positivität im Sein habe (bloße Subjektivität, Gefühl, Gewißheit ist die Unwahrheit, und welche Vorstellung ich mir davon mache, sie sind nicht), im Sein, d. i. die Anschauung von dem an sich aufgehobenen Gegensatze habe, das Wesen weiß als das an ihm selbst Konkrete, das Dasein, die Bestimmtheit in ihm selbst zu haben, so daß sie zu seiner Natur gehört (nicht Macht oder Gott Abrahams, d. h. [der] nicht zu seiner Natur als solcher [gehört])[2]). Die Bestimmtheit ist so [die] seiner selbst, und die Bestimmtheit überhaupt meine Reflexion in mich, und mein Unterschied [ist] eben darin aufgehoben, daß der Unterschied in der Einheit, im Absoluten angeschaut wird. So habe ich ein Bewußtsein der Wahrheit, indem meine allgemeine Subjektivität als Besonderheit, Verschiedenheit zur Objektivität, zum Sein im Absoluten gediehen ist.

Es ist das Gebiet der W a h r h e i t, in das das Selbstbewußtsein eingetreten ist, d. i. der Vernünftigkeit, denn Vernunft [ist] eben die ansichseiende Objektivität meines Bewußtseins, daß diese für mich ist, — der F r e i h e i t, denn meine Verschiedenheit, Besonderheit ist nun selbst in Identität mit dem Allgemeinen: ich habe das Bewußtsein der Einheit der Unendlichkeit und Endlichkeit, oder an sich ist die Endlichkeit verschwunden. Denn Endlichkeit [findet sich] nur im Gegensatze; [sie] hat keinen Sinn mehr in ihrer Einheit mit dem Unendlichen. Sie ist selbst nur die unendliche Form, und diese unendliche Form ist Wissen, Selbstbewußtsein selbst. Das Absolute [wird] überhaupt damit gewußt als G e i s t.

[1]) M s k r.: *β*) Kultus der Religion der Schönheit. A m R a n d e: Religiöses Selbstbewußtsein. *α*) Geist des Kultus.

[2]) A m R a n d e: Geistige Religion — Gott im Geist und als Geist verehren.

Wir haben aber diesen Gegenstand noch in zwei Momente unterschieden gesehen, in die absolute Notwendigkeit und in die geistige, menschliche Gestalt; sie [beide] sind noch unterschieden. Es ist ins Allgemeine zwar die Bestimmtheit gesetzt; diese Bestimmtheit aber [ist] einerseits abstrakt, andererseits frei entlassene mannigfaltige Verschiedenheit und noch nicht in jene Einheit zurückgenommen. Daß sie dies würde, dazu gehörte, daß die Bestimmtheit zum unendlichen Gegensatze (wie in [der] Religion der Erhabenheit) zugleich ins Unendliche gesteigert wäre; denn nur auf diesem Extreme ist er zugleich fähig, an ihm selbst zur Einheit zu werden. Die Bestimmtheit [tritt hier auf] in ihrer Entwicklung, in der Objektivität, Allgemeinheit, die dann an ihr selbst als solcher [Gegensatz] ist. Der Götterkreis der Gestaltung müßte selbst in die Notwendigkeit aufgenommen werden, in ein Pantheon; dies vermag er nur, ist [er] nur würdig, indem seine Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit zum einfachen Unterschied sich verallgemeinert. So ist er erst jenem Elemente angemessen und unmittelbar dann identisch an ihm selbst — Einer. Die Geister müssen als der Geist gefaßt werden; der Geist, dies ist ihre allgemeine Natur, die in sich konkretes Bewußtsein ist und zugleich allgemeines einfaches Wesen als Notwendigkeit und dann als Einer.

Im Verhältnis zur Notwendigkeit scheint das Bewußtsein zunächst vernichtet zu sein, schlechthin zu einem Jenseits sich zu verhalten, nichts Befreundetes darin mit sich zu haben. Aber die Notwendigkeit ist ihm nicht Einer und es daher nicht für sich darin; in Verhältnis zu dem, der Einer ist, ist es für sich, will für sich sein, beharrt auf sich. Der Knecht hat selbstsüchtige Absicht im Dienst, [in der] Unterwerfung, Furcht in der Niederträchtigkeit gegen den Herrn. Im Verhältnis aber zur Notwendigkeit ist das Subjekt als nicht für sich seiend für sich selbst bestimmt. Es hat sich aufgegeben, behält keinen Zweck für sich, und eben die Verehrung der Notwendigkeit ist diese bestimmungs-, ganz gegensatzlose Richtung des Selbstbewußtseins. Was wir heutzutage von der Tragödie her Schicksal nennen, ist gerade das Gegenteil dieser Richtung des Selbstbewußtseins. Man spricht von gerechtem, ungerechtem, verdientem Schicksal; man braucht das Schicksal zur Erklärung, d. i. [man sucht] den Grund eines Zustandes, des Schicksals von Individuen, d. i. ihres Zustands, ihrer Lage

(Braut von Messina: alter Fluch auf dem Hause), [einen] Grund, der nicht in der Handlung der Individuen selbst liegt, eine äußerliche Naturnotwendigkeit, die gegen das Gesetz der Freiheit, der Schuld ist, — Unfreiheit [und als] Voraussetzung derselben einen jenseitigen Grund (Grund nur ein Jenseitiges). Die Anschauung, das Bewußtsein der Notwendigkeit ist vielmehr gerade das Gegenteil, nämlich eben das Übergehen, Vermittlung nur als Aufheben der Vermittlung; Raisonnement, Reflexion [sind] aufgehoben. Man kann nicht vom Glauben an die Notwendigkeit sprechen, als ob die Notwendigkeit ein Wesen oder Zusammenhang wäre von Ursache und Wirkung, [von] Verhältnissen [und] in objektiver Gestalt vor dem Bewußtsein stünde. Vielmehr ist eben dies: „es ist notwendig, es ist der Wille Gottes", wie die Türken sagen, [der Standpunkt, jedes] Raisonnement aus Gründen, Zwecken und solche Gründe und Zwecke aufgegeben zu haben, und [ist] die Verschließung des Geistes in diese einfache Abstraktion. Diese Richtung des Geistes setzt eine unbedingte, abstrakte, zunächst innere Freiheit voraus, aus sich selbst das aufzugeben oder vielmehr aufgegeben zu haben, was, wie man sagt, das Schicksal entreißt. (Das Schicksal — dies ist so eine Redensart.) Diese Möglichkeit gibt sonst schönen, edlen Charakteren eine Größe, eine Ruhe, Freiheit und Tapferkeit, die einen charakteristischen Zug im Morgenland ausmacht.«

Die Gesinnung der Notwendigkeit ist diese Ruhe, die sich in der Stille hält, in dieser Freiheit, die aber noch eine abstrakte ist. Insofern ist es eine Flucht; aber es ist zugleich die Freiheit, insofern der Mensch von dem Schicksal als äußerlichem nicht überwunden, nicht gebeugt wird. Wer dies Bewußtsein der Unabhängigkeit hat, ist, wenn er stirbt, äußerlich wohl unterlegen, aber nicht besiegt, nicht überwunden. Die Notwendigkeit hat ihre eigne Sphäre; sie bezieht sich nur auf das Besondere der Individualität, sofern sie in ihrem äußerlichen, gegenwärtigen Dasein der Zufälligkeit, den Begebenheiten unterworfen ist und eine Kollision zwischen ihr und der geistigen Macht möglich ist, sofern die Besonderheit, die einzelnen Begebenheiten eben der Zufälligkeit unterworfen sind. Nach dieser Seite werden sie von der Notwendigkeit berührt und sind ihr unterworfen[1]).

[1]) Hotho: Aber das Schicksal ist nicht das Selbst des Individuums, nicht sein Pathos; das Individuum weiß sich nicht frei darin,

Beim Homer weint Achill über seinen frühen Tod, auch sein Pferd weint darüber; bei uns wäre das von einem Dichter töricht[1]). Homer konnte dem Achill ein solches Bewußtsein beilegen. In unserer Vorstellung wäre es etwas Schlechtes; aber einen Griechen, einen Achill kann es wohl traurig machen, doch nur momentan in dem Bewußtsein: es ist so; aber weiter berührt es ihn nicht. Er kann darüber wohl traurig, aber nicht verdrießlich werden. Verdruß ist die Empfindung der modernen Welt. Die Verdrießlichkeit, Unzufriedenheit der Menschen ist eben, daß sie an einem bestimmten Zwecke festhalten, diesen nicht aufgeben, und, wenn es im Laufe der Dinge nun diesem nicht angemessen oder gar zuwider geht, sind sie unzufrieden. Verdrießlichkeit setzt also einen Zweck, eine Forderung der modernen Willkür voraus, wozu sie sich ermächtigt hält; wenn ein solcher Zweck nicht erreicht wird, so nimmt der moderne Mensch leicht die Wendung, nun auch für das Übrige den Mut sinken zu lassen und auch das Andere nicht zu wollen, was er sich sonst zum Zwecke machen könnte. Er gibt seine übrige Bestimmung auf, zerstört, um sich zu rächen, seinen eignen Mut, seine Tätigkeit, die Zwecke des Schicksals, die er sonst noch hätte erreichen können, und läßt seine Hand davon. Da ist keine Übereinstimmung zwischen dem, was man ist, und dem, was man sein will; denn die Menschen haben in sich das Sollen: das soll sein. So ist Entzweiung in sich, Unfrieden, Unzufriedenheit vorhanden. Dies ist die Verdrießlichkeit; den Charakter der Griechen, der Alten konnte sie nicht ausmachen. Deren Trauer über die Notwendigkeit ist nur einfach. Auf ihrem Standpunkt ist kein Zweck, kein Interesse festgehalten gegen die Verhältnisse, wie sie sich nun machen. Unglück, Unzufriedenheit ist nichts anderes als Widerspruch gegen das, was ich sein will. Die Griechen haben keinen Zweck als absolut, als wesentlich vorausgesetzt, der gewährt werden sollte; des-

---

sondern unterwirft sich ihm nur, ist demselben nur identisch, indem es den ganzen Kreis seiner Interessen aufgibt. Mit diesem Aufgeben aber erhält es nur die abstrakte Selbstischkeit der inhaltlosen, toten Notwendigkeit selbst; die Freiheit ist hier nur die abstrakte Form inhaltloser Identität.

[1]) Hotho: Wir haben diese Trauer der Notwendigkeit nicht; die Form moderner Trauer ist dieses Tiefe nicht über das Zugrundegehen letzter, absolut göttlich berechtigter Zwecke, sondern nimmt mehr die Weise der Verdrießlichkeit an.

halb ist ihre Trauer ergebene Trauer, einfacher Schmerz und hat in sich selbst die Heiterkeit. Dem Individuum geht kein absoluter Zweck verloren; es bleibt auch im Schmerze bei sich selbst. Auf das, was ihm nicht erfüllt wird, kann es renunzieren und sagen: es ist so. So hat es sich in die Abstraktion zurückgezogen und nicht sein Sein dem Schicksal entgegengestellt. Die Bestimmung ist die Identität des subjektiven Willens mit dem, was ist; das Subjekt ist frei, aber nur auf abstrakte Weise[1]). Das ist hier der Charakter der Gesinnung.

β) Das Tragische und die Versöhnung.

Außer diesem Verhältnis zur einfachen Notwendigkeit im Bewußtsein des Göttlichen und seiner Beziehung auf den Menschen ist umgekehrt noch eine andre Seite kurz zu erwähnen, nämlich diese, daß auch vom Göttlichen gewußt wird, daß es am Lose des Endlichen teilhat, an der abstrakten Notwendigkeit des Endlichen. Zur abstrakten Notwendigkeit des Endlichen gehört einmal der Tod, die natürliche Negation des Endlichen. Die Endlichkeit aber, wie sie am Göttlichen erscheint, ist die Untergeordnetheit der sittlichen Mächte[2]). Weil sie besondere sind, haben sie an sich die Vergänglichkeit, einseitig zu sein und das Los der Einseitigkeit zu erfahren. Dies ist das

[1]) Hotho: Dies Müssen, das Aufgeben des Zwecks wird jetzt der Zweck der Individualität; so geht kein Zweck verloren, und das Individuum bleibt bei sich selbst. Aber seine Heiterkeit hat den schmerzlichen Anklang, weil es das Aufgeben seines wesentlichen Zwecks hat durchdulden müssen und nach der leidenschaftlichen Arbeit die Ruhe der Ergebung tot und kalt ist. Auf das Nichtzuerfüllende hat es renunziert; es findet sich in die Objektivität der Notwendigkeit, die nun subjektiv wird. Das Individuum bleibt frei in sich, aber sein Leben, sein Wollen, seine Tätigkeit sind vernichtet: die Ruhe ist klaglos, weil nichts mehr zu beklagen übrig ist.

[2]) Hotho: Jene substanziellen Mächte nämlich sind selbst bestimmte einzelne Subjekte, als solche ausschließend und zugleich in wesentlicher Beziehung, dadurch in Widerspruch, Kampf, Gegensatz stehend, der ihre Auflösung herbeiführt. Was sie gegeneinander bewegt, dies absolute Selbst, ist weder das Selbst der Götter noch der Menschen, und so ist jene Macht das Herzlose, Notwendige, ein starres, unbeugsames Extrem. Dies schwebt über Göttern und Menschen als ihre Macht; ihr muß der Mensch sich beugen, sie anerkennen, und diese Anschauung ist nicht die Heiterkeit des Beisichseins, sondern das Umgekehrte, ein kaltes, selbstloses Resignieren, ein sich Aufgeben und Aufgehen in jener unbegrenzten Macht.

Bewußtsein, das vornehmlich in Tragödien vorgestellt, zur Anschauung gebracht worden ist, die Notwendigkeit als eine sich erfüllende, Gehalt, Inhalt habende.

Das Fatum ist das Begrifflose, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abstraktion verschwinden; in der Tragödie dagegen ist das Schicksal innerhalb eines Kreises sittlicher Gerechtigkeit. Am erhabensten finden wir das in den Tragödien des Sophokles. Es wird daselbst vom Schicksal und von der Notwendigkeit gesprochen; das Schicksal der Individuen ist als etwas Unbegreifliches dargestellt, aber die Notwendigkeit ist als die wahrhafte Gerechtigkeit erkannt. Dadurch eben sind jene Tragödien die unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens, die ewigen Muster des sittlichen Begriffs. Das blinde Schicksal ist etwas Unbefriedigendes. In diesen Tragödien wird die Gerechtigkeit begriffen.

Der eine Teil, der Chor, ist, wie wir schon bemerkt haben, dem tragischen Schicksal entnommen; er bleibt im ruhigen Gange der sittlichen Ordnung, im gewöhnlichen Lebenskreise beschränkt und erregt nicht das Sittliche selbst zu einer feindlichen Macht gegen sich. Der Chor, das Volk hat auch eine Seite der Besonderheit; es ist dem gewöhnlichen Lose der Sterblichen ausgesetzt, Unglück zu haben, umzukommen, auf diese oder jene Weise zu sterben u. dgl. Aber solcher Ausgang ist das gemeine Los sterblicher Menschen und der Gang der Gerechtigkeit. Dieser allgemeine Gang ist selbst das Berechtigte, und daß das Individuum zufälliges Unglück hat und stirbt, ist ganz in der Ordnung. Die Heroen dagegen sind die Individuen, die besonders der Notwendigkeit unterworfen und tragisch sind. Denn sie sind es, die sich über den sittlichen Zustand erheben, die etwas Besonderes für sich ausführen wollen, die eigentümlich wollen und handeln. Sie sind von den Übrigen durch eigentümliches Wollen unterschieden; sie nehmen sich ein Interesse, das über den ruhigen Zustand des Waltens, der Regierung des Gottes geht, und stehen über dem Chor, dem ruhigen, stetigen, unentzweiten sittlichen Verlauf. Sie handeln, bringen Ordnung hervor, und indem sie handeln, werden überhaupt Veränderungen hervorgebracht, und in weiterer Entwicklung tritt eine Entzweiung ein, und die höhere, eigentlich interessante Entzweiung für den Geist ist, daß es die sittlichen Mächte selbst sind, die als entzweite in Kollision geratend er-

scheinen. Die Auflösung der Kollision ist, daß die sittlichen Mächte, die nach ihrer Einseitigkeit in Kollision sind, sich der Einseitigkeit des selbständigen Geltens abtun; und die Erscheinung dieses Abtuns der Einseitigkeit ist, daß die Individuen, die sich zur Verwirklichung der einen einzelnen sittlichen Macht aufgeworfen haben, zugrunde gehen. In dem für mich absoluten Exempel der Tragödie, in der Antigone kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Gesetz der untern Götter heißt, mit dem Rechte des Staats in Kollision. Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern vertritt etwas, das ebenso eine sittliche Macht ist. Kreon hat nicht unrecht; er behauptet, daß das Gesetz des Staates, die Autorität der Regierung gewahrt werden muß und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht nur die eine der beiden, hat nur je eine zum Inhalt. Das ist die Einseitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß beide Unrecht haben, weil sie einseitig sind, aber damit auch beide recht. Beide werden im ungetrübten Gange der Sittlichkeit anerkannt; hier haben sie beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt. Eine andere Kollision ist z. B. im Oedipus dargestellt. Er hat seinen Vater erschlagen, ist scheinbar schuldig, aber schuldig, weil seine sittliche Macht einseitig ist. Er fällt nämlich bewußtlos in diese gräßliche Tat. Er ist aber der, der das Rätsel der Sphinx gelöst hat: dieser hohe Wissende. So stellt sich als Nemesis ein Gleichgewicht her: der so wissend war, steht in der Macht des Bewußtlosen, so daß er in tiefe Schuld fällt, als er hoch stand. Hier ist also der Gegensatz der beiden Mächte der des Bewußtseins und der Bewußtlosigkeit. Auf solche Weise ist der Schluß der Tragödie die Versöhnung, nicht die blinde Notwendigkeit, sondern die vernünftige, die Notwendigkeit, die hier anfängt, sich zu erfüllen. Es ist die Gerechtigkeit, die auf solche Weise befriedigt wird mit dem Spruch: es ist nichts, was nicht Zeus ist, nämlich die ewige Gerechtigkeit. Hier ist eine rührende Notwendigkeit, die aber vollkommen sittlich ist; das erlittene Unglück ist vollkommen klar; hier ist nichts Blindes, Bewußtloses. Zu solcher Klarheit der Einsicht und der künstlerischen Darstellung ist Griechenland auf seiner höchsten Bildungsstufe gekommen; aber es bleibt allerdings auch ein Unaufgelöstes, indem das Höhere

nicht als die unendliche geistige Macht hervortritt: es bleibt eine unbefriedigte Trauer darin, indem ein Individuum untergeht. Die höhere Versöhnung wäre, daß im Subjekte die Gesinnung der Einseitigkeit aufgehoben würde, das Bewußtsein seines Unrechts ihm aufginge und daß es sich in seinem Gemüte seines Unrechts abtäte. Diese seine Schuld, seine Einseitigkeit zu erkennen und sich derselben abzutun, ist aber nicht in dieser Sphäre einheimisch. Dies Höhere macht die äußere Bestrafung, den natürlichen Tod überflüssig.

Anfänge, Anklänge solcher Versöhnung treten allerdings auch ein; aber diese innere Umkehr erscheint doch mehr als äußerliche Reinigung. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen worden; daher ward eine Reinigung vollzogen, und jene Tat ist für ungeschehen erklärt worden. Es ist der Geist, der das Geschehene ungeschehen machen will. Orest in den Eumeniden wird vom Areopag losgesprochen. Hier ist einerseits der höchste Frevel gegen die Pietät; auf der andern Seite hat er seinem Vater Recht verschafft. Er war Oberhaupt der Familie und auch des Staats. In einer und derselben Handlung hat er gefrevelt und ebenso vollkommene, wesentliche Notwendigkeit ausgeübt. Lossprechen heißt eben dies: ungeschehen machen. — Oedipus Koloneus spielt an die Versöhnung und näher an die christliche Vorstellung von der Versöhnung an: er kommt bei den Göttern zu Ehren, die Götter berufen ihn zu sich. Heutzutage fordern wir mehr, weil die Vorstellung der Versöhnung bei uns höher ist: das Bewußtsein, daß im Innern diese Umkehrung geschehen kann, wodurch das Geschehene ungeschehen gemacht wird. Der Mensch, der sich bekehrt, seine Einseitigkeit aufgibt, hat sie ausgerottet in sich, in seinem Willen, wo die bleibende Stätte, der Platz der Tat wäre, d. h. er hat die Tat in der Wurzel vernichtet. Es ist unserm Gefühl entsprechender, daß die Tragödien Ausgänge haben, die versöhnend sind.

Dies ist das Verhältnis der Notwendigkeit.

γ) Die Gemeinschaft mit den Göttern.

»Die zweite Beziehung ist, wie es bestimmt worden ist, [die] auf den Gott als eine besondere Natur- und sittliche Macht, welche in äußerer, sinnlich gegenwärtiger, geistiger Gestalt ist. Wie in der Notwendigkeit das Selbstbewußtsein

seine Erfüllung, Zweckbeziehung aufgibt, so erhält es dieselbe hier zurück[1]). „Aus deinen Leidenschaften, *πάθεσι*, hast du, Mensch, die Götter geschaffen." Es sind nicht bloße Naturmächte, sondern die eigentümlichen eigenen Wesenheiten und Mächte des Geistes, die hier als an und für sich in ihrer Allgemeinheit, befreit von der unmittelbaren Erscheinung und Zufälligkeit, in ihrer Idealität angeschaut und gewußt werden. Das Selbstbewußtsein weiß daher seine Wesenheit in ihnen[2]), hat darum in ihnen seine Freiheit. Aber sein eignes Tun, Sein ist diese seine Wesenheit zugleich; die Gattung, was es in ihnen hat und weiß, [ist] nicht seine einzelne Individualität, seine Subjektivität (wie in der Religion des Einen, wo nur dies unmittelbare Dasein, die natürliche Existenz dieses Subjekts, [das] Wohl seiner Besonderheit Zweck [ist] oder das Individuum nicht seine Allgemeinheit als wesentlich weiß, — der Knecht hat selbstsüchtige Zwecke).

Einerseits ist das Selbstbewußtsein damit über die absolute Forderung für seine unmittelbare Einzelheit gehoben[3]); es ist nur das Sittliche, das allgemein Vernünftige, das Gesetz, was als das an und für sich Wesentliche gilt. Seine Freiheit besteht in der Wesentlichkeit seiner wahrhaften Natur, [in] seiner Vernünftigkeit; [das ist] die Grundlage des Rechts, eines sittlichen Zustandes, einer unbefangenen Sittlichkeit, [des] Staats überhaupt usf. Welche Bestimmung hat wesentliches Selbstbewußtsein? Erfüllung mit solcher objektiven substanziellen Macht.«

Das griechische ist daher das menschlichste Volk: alles Menschliche ist affirmativ berechtigt, entwickelt und es ist Maß darin. Oder es hat sein Gott diesen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des konkreten Menschen ist.

»Andererseits mangelt das Bewußtsein der unendlichen Subjektivität — des Menschen, insofern er Individuum ist, oder [der] Individuen, insofern sie Menschen sind, — daß das sittliche Verhältnis und das absolute Recht dem Menschen als

---

[1]) Am Rande: Allgemeine Bestimmung des Selbstbewußtseins in diesem Verhältnis.

[2]) Am Rande: *αα*) seine besondere Wesenheit, daher seine reale, positive Freiheit.

[3]) Am Rande: *αα*) über seine unmittelbare Einzelheit erhaben, aber nicht seine Einzelheit. *ββ*) Idealität, Sittlichkeit.

solchem zukommt, daß er dadurch, daß er Selbstbewußtsein ist, in dieser formellen Unendlichkeit das Recht wie die Pflicht der Gattung hat. [Hier ist] nicht Unendlichkeit des formellen Selbstbewußtseins [vorhanden], daher nicht Moralität und allgemeines, unendliches Recht, aber Mangel [des] unendlichen Fürsichseins des Selbstbewußtseins überhaupt. ([Daher findet sich hier] α) Sklaverei, β) nicht [die] Form der Moralität, γ) nicht Unsterblichkeit).«

Weil nun in der unbefangenen Sittlichkeit die Unendlichkeit der formellen Subjektivität nicht anerkannt ist, daher kommt dem Menschen als solchem nicht die absolute Geltung zu, daß er an und für sich gelte, mag er in seiner innern Erfüllung sein, wie er will, da oder dort geboren, reich oder arm, diesem oder jenem Volke angehörig. Die Freiheit und Sittlichkeit ist noch eine besondere und das Recht des Menschen mit einer Zufälligkeit behaftet, so daß auf dieser Stufe wesentlich Sklaverei stattfindet. Es ist noch zufällig, ob der Mensch Bürger dieses Staates, ob er frei ist oder nicht. —

Der allgemeine Charakter dieses Kultus ist nun, daß das Subjekt ein wesentlich affirmatives Verhältnis zu seinem Gotte hat. Das erste Moment der Gesinnung ist demgemäß hier, daß die Götter anerkannt, geehrt werden; es gehört zu diesem Kultus das Anerkennen dieser substanziellen Mächte, des wesentlichen Gehaltes des natürlichen und geistigen Universums, des Allgemeinen, dieser wesentlich geltenden, geistigen Mächte, wie sie, entnommen der Zufälligkeit, im empirischen Bewußtsein vorhanden sind. Diese erkennt der Mensch an, weil er denkendes Bewußtsein ist, also die Welt für ihn nicht nur auf äußerliche, zufällige, sondern auf wahre Weise vorhanden ist; sie sind von ihm zu verehren. Wir verehren so die Pflichten, Gerechtigkeit, Wissenschaft, politisches Leben, Staatsleben, Familienverhältnisse; diese sind das Wahrhafte. Sie sind nicht nur das innere Band, das die Welt zusammenhält, sondern auch das Substanzielle, worin das andre besteht. Dieser Inhalt ist also anzuerkennen und zu verehren als das Wesentliche, Geltende, was allein gegen die Zufälligkeit aushält, gegen die Selbständigkeit, die ihm entgegenhandelt.

Dieser Inhalt ist zweitens das Objektive im wahrhaften Sinne, d. h. das an und für sich Geltende, Wahre nicht im bloß äußern objektiven Sinne, sondern auch in dem der Subjektivität,

das Objektive auch in den Subjekten. Diese Mächte sind so das eigne Sittliche der Menschen, die Vernunft der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen des Menschen, seine vorhandenen und geltenden Rechte, sein eigner Geist, nicht eine äußerliche Substanzialität und Wesentlichkeit. Darin liegt, daß er dem Inhalte nach dies affirmative Verhältnis zu seinen Göttern hat; dies Substanzielle, das als Gott verehrt wird, ist zugleich die eigentliche Wesentlichkeit des Menschen. Pallas, die den Ausbruch des Zornes bei Achill zurückhält, ist seine eigene Besonnenheit. Athene ist die Stadt und auch die Göttin; die Göttin ist der Geist dieses Volkes, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, den Individuen immanente Geist; er wird nach seinem Wesentlichen als Pallas Athene vorgestellt. Die Erinnyen sind nicht die Furien äußerlich vorgestellt, sondern die eigne Tat des Menschen mit ihren Folgen und das Bewußtsein, das ihn plagt, peinigt, insofern er diese Tat als Böses in ihm weiß. Sie sind die Gerechten und ebendarum die Wohlmeinenden, Eumeniden. Das ist nicht ein Euphemismus, sondern sie sind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm selbst: weiter fortgebildet ist es das, was wir Gewissen nennen. Die Erinnye, die den Muttermörder Orest verfolgt, ist nicht bloß äußerliche Furie, sondern der Geist des Muttermordes schwingt über ihm seine Fackel. Im Oedipus Koloneus sagt Oedipus zu seinem Sohne: die Eumenide des Vaters wird dich verfolgen. So wird Eros als objektiv vorgestellt, die Liebe als Macht; aber zugleich ist er die Liebe als subjektive Empfindung des Menschen, Pathos des Subjekts. Anakreon beschreibt einen Kampf mit Eros. „Ich auch", sagt er, „will jetzt lieben; schon längst gebot mirs Eros; doch ich wollte nicht folgen. Da griff mich Eros an. Bewaffnet mit Harnisch und Lanze widerstand ich. Eros verschoß sich, doch dann schwang er sich selbst mir ins Herz. Was hilft da," so schließt er, „Pfeil und Bogen? Der Kampf ist mitten in mir." In dieser Anerkennung und Verehrung des Wesentlichen, Substanziellen sind also die Verehrer zugleich unmittelbar bei sich selbst, sind darin real, frei, wissen ihr eignes reales Leben darin. Da ist nicht dies negative Verhältnis wie bei den Indern, wo das Verhältnis der Subjekte, wenn es das höchste ist, nur diese Aufopferung, Negation ihres Bewußtseins ist. Hier ist es nicht ein

Bewußtsein von einem Jenseits ihrer Realität, ihrer Wirklichkeit; ihr religiöses Bewußtsein ist, daß ihre eigne konkrete Subjektivität auch die Wesentlichkeit desselben ist. Sie sind also in dieser Anerkennung frei, und daß das Subjekt in seinem Kultus frei ist, das macht seine Heiterkeit aus. Es ist heitere, freie Anerkennung, Verehrung von Mächten, die den Menschen hold sind, denn sie wohnen in ihnen; durch die Subjektivität werden die allgemeinen Mächte in der Tat verwirklicht; es sind ihre eigenen Regenten, die die Sitten dieser Subjekte sind. Dieser Charakter der Freiheit im religiösen Bewußtsein macht die Grundbestimmung dieser Gesinnung überhaupt aus. Es ist die Gesinnung der Freiheit, Heiterkeit, des unmittelbaren Befriedigtseins in dieser Anerkennung. Diese Religion hat überhaupt den Charakter der absoluten Heiterkeit; das Selbstbewußtsein ist frei im Verhältnis zu seinen Wesenheiten, weil sie die seinigen sind, und zugleich ist es nicht an sie gefesselt, da über ihnen selbst die absolute Notwendigkeit schwebt und sie in diese ebenso zurückgehen, wie sich in dieselbe das Bewußtsein mit seinen besondern Zwecken und Bedürfnissen versenkt.

In dem Kultus wird dem Gott Ehre angetan, aber die Ehre wird zur Ehre des Menschen selbst, der das Bewußtsein seines affirmativen Verhältnisses, seiner Einheit mit den Göttern an ihm selbst geltend macht. Der Mensch feiert da seine eigne Ehre. Insofern aber der Gott noch eine äußerliche, natürliche Seite hat, so hat diese Vereinigung weitere Modifikationen. Bakchos und Demeter, Wein und Brot sind dem Menschen äußerlich. Die Art, sich identisch damit zu machen, ist, sie zu verzehren, sie sich zu assimilieren. Dieses Einzelne, die Gaben der Götter, bleibt doch zugleich außer dieser Naturmacht. Diese Naturkräfte, Produktivitäten aber sind ferner auch geistige Wesenheiten; Bakchos und Demeter sind die mystischen Gottheiten. Demeter, Ceres ist die Stifterin des Ackerbaus, des Eigentums, der Ehe. Überhaupt sind beide die Vorsteher der Mysterien.

In den Festen, wo der Gott geehrt wird, zeigt der Mensch sich selbst; er läßt an ihm selbst das Göttliche sehen in seiner Fröhlichkeit, Heiterkeit, im Aufzeigen seiner Geschicklichkeit. Die Produktionen seiner Kunst gehören auch zu diesen Festen, in denen der Mensch zugleich seine Ehre hat (Spiele usf.). Am

Feste der Pallas war ein großer Aufzug. Diese Pallas ist das Volk selbst; das Volk aber ist der belebte Gott selbst, diese Athene, die ihrer selbst genießt.

»Freiheit, Sittlichkeit ist das Substanzielle des Menschen, und dieses als das Substanzielle zu wissen und seine Substanzialität darein zu setzen ist der Wert und die Würde des Menschen. Aber [erst] die formelle Subjektivität, das Selbstbewußtsein als solches, die in sich unendliche Individualität, nicht seine bloß natürliche, unmittelbare ist es, welche die Möglichkeit jenes Wertes ist, d. i. die reale Möglichkeit, und [die] um dieser willen selbst unendliches Recht, obgleich [nur] formellen Rechts, der persönlichen Freiheit, das Eigentumsrecht usf. hat. In der substanziellen Sittlichkeit [dagegen] ist nicht der unendliche Gegensatz zugleich enthalten, nicht die absolute, formelle Reflexion des Selbstbewußtseins in sich, [nicht] Moralität [der] eignen Überzeugung, Einsicht.

Weil dem Subjekt in der Sittlichkeit ein unendlicher Wert zukommen kann, — in der Sittlichkeit — oder [weil] die Individualität überhaupt aufgenommen ist in die allgemeine Substanzialität, so tritt hier die Vorstellung der Ewigkeit des subjektiven individuellen Geistes ein, die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. In der Naturreligion, [wo] unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen [ist], kann diese Vorstellung nicht vorhanden sein, [weil der] Geist nicht für sich [ist]. In der Religion des Einen [haben wir] sie nicht gesehen, weil [dort] Freiheit, Geist wohl für sich, aber abstrakte, unerfüllte Freiheit des Geistes [ist], darum sein Sein nur natürliches Sein, nicht Sein als Dasein des Geistes in sich selbst, nicht Befriedigung in sich selbst, im Geistigen. [Es ist dort] nur Dauer der Familie, diese natürliche Ausdehnung und Allgemeinheit, nicht Allgemeinheit des Geistes in sich.

Hier aber [ist] das Selbstbewußtsein in sich erfüllt, geistig, die Subjektivität in der absoluten Wesenheit aufgenommen, also in sich als Idee gewußt, angeschaut; hier [tritt dann] die Vorstellung von Unsterblichkeit [hervor]. Bestimmter [wird sie] in Sokrates und Plato, [im] Zeitpunkt [des Erwachens] der Moralität; aber sonst [ist sie] nur als eine Vorstellung [vorhanden], die nicht absoluten Wert an und für sich selbst hat, mehr bloß allgemeine Vorstellung, erkannt

noch nicht im formellen Selbstbewußtsein der Unendlichkeit, in sich seiender Allgemeinheit.

Drittens: wie dem Selbstbewußtsein seinerseits, so der objektiven Wesenheit mangelt noch diese [in sich unendliche] Subjektivität. So haben auch die Besonderungen der göttlichen Macht nicht diese hohe Berechtigung; denn sie haben diese nur als Momente der absoluten Subjektivität, als Momente der Notwendigkeit selbst, als in dieser absoluten, in sich reflektierten Einheit wurzelnd. Sie sind viele mannigfaltige Götter, [und] obgleich göttlicher Natur, so ist ihre zerstreute Vielheit zugleich eine Beschränktheit, so daß es insofern mit jener nicht Ernst ist, und über dem Selbstbewußtsein und seinen substanziellen vielen Wesenheiten schwebt diese letzte Einheit der absoluten Form, die Notwendigkeit. So [ist dann das Selbstbewußtsein] selbst in seinem objektiven Verhalten befreit von seinen[1]) Göttern, nicht Beschränktheit an einzelnen Besonderheiten — und von der abstrakten Notwendigkeit zugleich, indem in dieser das Moment der Einigkeit des Bewußtseins mit ihr aufgenommen ist, — nicht unmittelbar mit der Natur.

Dies [sind] die Elemente der absoluten Heiterkeit der Kunstreligion.

[Die darin auftretenden] Extreme [sind]: strenge Notwendigkeit, Härte, Endlichkeit bestimmungslosen Seins, und teils absoluter Aberglaube an die Naturdinge; — Dryaden, [ein] Hase, [der] über den Weg [läuft]: allenthalben [meint man] Höheres, Göttliches — [schließlich auch] absolute Ausgelassenheit, das endliche Selbstbewußtsein in sich zur Götter- und Gottlosigkeit fortgehend und seine eigene Sicherheit in sich allem über alles entgegensetzend.«

b) Der öffentliche Kultus.

Das Zweite des Kultus ist der Dienst. Er betrifft das Verhalten des konkreten Bewußtseins zu seinem konkreten Gegenstande, die Vorstellung eines Gegenüberstehens, Gegenübergestelltseins beider. Der Gottesdienst ist so eine Wechselseitigkeit des Gebens und Empfangens. Gott gibt, das Endliche empfängt; die Gesinnung ist hier die Form der innern Vermitt-

[1]) M s k r.: ihren

lung, des innern Verhaltens. Der äußere Gottesdienst ist dann die Vermittelung des äußern Verhaltens. Hiebei ist mehreres zu unterscheiden.

»[1]) Nach [dem] Geist dieses Kultus wäre [also nun] der konkrete, wirkliche Kultus selbst abzuleiten. Aber hier [ist erschwerend] das Eigentümliche, die Vielförmigkeit seiner Äußerung.

Der Kultus [ist hier] ein Ernst im Spiel, ein Spiel im Ernste, heiterer Ernst.

Die Schönheit ist der Mittelpunkt dieses Kultus. Das Gebiet des Geistes ist betreten; der Geist ist seiner sicher, findet sich einheimisch in allen besondern Erscheinungen, in allen besondern Mächten und Gegenständen der Natur und des Geistes. Das Geistige [erscheint hier] verkörpert, unmittelbar gegenwärtig, das Körperliche vergeistigt.

Die abstrakte Notwendigkeit läßt kein Verhältnis eines Kultus zu ihr zu, nicht den Gedanken einer positiven, erhaltenden Aufnahme in sie, nicht diese Erhaltung des Selbstbewußtseins, Individuums in der Identität mit ihr. Das Anschauen, Denken der Notwendigkeit ist selbst nur diese Richtung des Geistes, der seine Besonderheit in ihr „Es ist" versenkt. Aber zum weiten Kreise der Götterwelt hat das Selbstbewußtsein ein Verhältnis; doch [steht] noch anderes im Hintergrund. Sie überhaupt nur ehren, sie sich geneigt machen (*τιμᾶν*) [ist der Zweck des Kultus]. Es sind die natürlichen und sittlichen Mächte, die das Leben der Menschen regieren, die der Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein realisiert findet, oder die als äußerliche sich ihm ungehindert darbieten, zuzugreifen (Brot, Früchte, Wein). Welchen Sinn hat es da, sich das Bewußtsein der Identität mit ihnen zu geben? Es bedarf nur ganz im allgemeinen, durch Anerkennung sie sich geneigt zu machen. Religion [bedeutet hier] nur Objektivieren; [die] Form [ist] nur [die] des Bewußtseins. Nicht die Sache zu sich zu ziehen, nicht als ein Fremdes, das an sich hielte, Bedingungen strengen Dienstes machte, es erst von seiner Sprödigkeit — Herr, furchtbar, — sich zu erwerben, [dient der Kultus, sondern er erscheint] als das Bewußtsein dieser Einheit als einer Einheit mit allgemeinen Mächten oder sie zugleich aus dem Genuß, dem unmittelbaren Einssein im Gefühl, Wollen usf. zu erheben, den Genuß, Gebrauch, das

[1]) Mskr.: *β*) Kultus selbst.

Selbstsein, Selbstwollen, Selbsttun zurückzunehmen und sie zur theoretischen Gegenständlichkeit zu machen und sie so als Mächte anerkennend zu verehren. Diese theoretische Gegenständlichkeit ist Werk der Phantasie, nicht des abstrakten Denkens, daß sie an sich sind, ein Abstraktes, allgemeines Ansichsein gegen den Menschen darin in ihnen steckt, wie Gott als Wesen vornehmlich als Macht der Natur und natürlichen Dinge [ist] im Verhältnis einer Wirkung eines in sich Unselbständigen. Sondern die theoretische Gegenständlichkeit läßt sie in ihrem bestimmten Sein; es sind diese Besonderheiten in ihrem bestimmten Inhalt, welche sie heraushebt und ihnen für sich als selbständigen Gestalten zugleich allgemeine Sinnlichkeit, Idealität gibt.

[1]) Für uns [ist es nicht möglich, ohne] Gewalt [uns hier hineinzudenken]. Bis zur Phantasie können wir wohl mitgehen, [bis zu] der idealen Schönheit, aber nicht bis zu diesem Ernst. Baum, Stein, Quelle, Berg, Stadt, Geschicklichkeit, rechtliches Verhältnis, Lebensweise, Bau [und] Begrenzung des Ackers nicht in einem Abstraktum, Gedanken herauszuheben, sondern ihm für sich Weihrauch, Gebete, Opfer zu bringen, es so als für sich selbständige, selbstwillige Mächte anzuerkennen, [ist uns unmöglich. Die Griechen sind] nicht zum Ernste dieses Gegensatzes [vorgedrungen]. Es liegt [dies] im Mangel der absoluten subjektiven Einheit: besondere Gestaltungen fallen außer der Notwendigkeit heraus. Dies [ist für uns] die Grenze; [wir kommen] nicht darüber darin hinaus, [vermögen nicht], ihnen Persönlichkeit gegen uns zu geben. [Die] unendliche Subjektivität zehrt sie auf, setzt sie zu schönen Phantasiebildern herab.

Das Verhältnis [des Griechen zu] besondern Mächten [ist] α) [das] zu den Göttern. [Hier liegt der] Sinn dieses eigentlichen Kultus. β) [das] zu deren Allgemeinheit, zu den allgemeinen Wesen, [zur] Natur. [Hier erscheint] mystisches Wesen, Gegensatz [zu] der Individualität, [es wird eine] größere Forderung des Dienstes an das Individuum [gestellt]: das Abtun seiner selbst. [Das ist der Sinn der] Mysterien. γ) [das] zu der Macht, der Einzelheit. [Hier tritt das] Bewußtsein [hervor, die] Anschauung eines tiefern Wesens derselben und eines ernsthaftern Verhältnisses [der Individuen], wahre

[1]) M s k r.: Vergleichung mit unserer Vorstellung.

Allgemeinheit, [ein] Jenseits [und] auf der andern Seite ihre Zufälligkeit [gegenüber dem] Jenseits. Sie [sind es] daher, die empfangen. Nicht [die] Vorsehung, [der] Gott [ist] das Bestimmende; [er ist nur das] Offenbarende, aber auch dadurch das Bestimmende, [mittels der] Orakel.

[So hat das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu den Göttern] drei Seiten, Teile. [Als Naturelemente sind sie erstens] ihm preisgegeben, [und das Verhältnis] insofern gegenständlich ungehindert. [Zweitens sind sie] unmittelbar identisch mit ihm. Freundlich bieten sich die Naturgaben zum Gebrauche dar, dies Leben, die Bäume, die Früchte, die Quellen. Sie lassen sich greifen, schöpfen, verzehren, sie fallen willig in den Schoß. Der Mensch ißt, trinkt den Wein [zur] Stärkung, Begeisterung des menschlichen Sinnes. Diese Stärkungen, worin sie Moment sind, [stellen sich in] ihren Wirkungen [dar, daß es] nicht Stoß und auch wieder Stoß [sei], das traurige, fortgepflanzte Einerlei des Mechanischen, sondern, zu Ehren gebracht, geistige Äußerung, Bekräftigung. [Der] Mensch ißt, trinkt, tut ihnen Ehre an; welche höhere Ehre [läßt sich] den Naturdingen [antun], als daß sie werden, erscheinen als die Kräftigkeit geistigen Tuns? Sie begeistern; [aber] erst der Mensch ist [es], der ihn, [den Naturgegenstand] zum Begeisternden, Bekräftigenden erhebt. Die Notdurft dankt den Göttern [für die Mittel], der Not so abzuhelfen. Diese Naturdinge sind ohne Not; es ist ihre Inferiorität, keine Not zu haben; sie verfaulen, vertrocknen ohne dieselbe. Diese Gaben, Naturdinge haben es dem Menschen zu danken, daß etwas aus ihnen wird. Aber im allgemeinen ist der Mensch nicht in einem Verhältnis der Not zu den Naturgaben, — Not [entsteht] erst durch Eigentum, Festhalten eines unendlichen Willens, Fremdsein, Fremdhalten, — [das Selbstbewußtsein] setzt sich durch unmittelbares Zugreifen in Identität mit denselben.

[Drittens:] Die bestimmte Geistigkeit aber, Recht, Sitte, Gesetz, Geist des Volkes, Wissenschaft, Weisheit, allgemeine Wesenheit wie die Liebe (Aphrodite) kommt in der Individualität, den sittlichen Individuen, den Wissenden, den Liebenden usf. zu ihrer Wirklichkeit. Es ist der eigne Wille, die eigne Neigung, Leidenschaft derselben, das eigene wollende, handelnde Leben derselben. Wenn nun Kultus die Handlung, [das] Tun [ist], sich Bewußtsein [seiner Einheit mit der Gott-

heit] zu geben, so ist [sein] Inhalt, diese Identität, schon unmittelbar vorhanden und für und im Bewußtsein; es ist nichts übrig für den eigentümlichen Sinn des Kultus als [der Genuß dieser Identität].

Der Kultus dieser Götter ist nun [so] kein Dienst im eigentlichen Sinne zu nennen als gegen fremden, selbständigen Willen, von dessen zufälligem Entschließen Begehrtes zu erlangen wäre. Sondern die Verehrung enthält schon selbst eine vorhergehende Gewährung, oder sie ist selbst der Genuß. Es ist nicht darum zu tun, aus ihrem Jenseits eine Macht zu sich zurückzurufen und zu diesem Ende, um ihrer empfänglich zu sein, sich selbst dasjenige abzutun, was von der subjektiven Seite des Selbstbewußtseins aus die Scheidung macht. Es ist also nicht zu tun um Entbehrung, Entsagung, Abtun einer subjektiven Eigentümlichkeit; [hier ist von] keiner Angst, Selbstpeinigung, Selbstquälung [die Rede]. Der Kultus des Bakchos, [der] Ceres ist Besitz, Genuß des Brotes und Weins, das Verzehren derselben die unmittelbare Gewährung selbst. Die geistigen Mächte sind ebenso die schon eigenen Mächte des Selbstbewußtseins; Athene, verehrt von den Athenern, ist derselben eigene Stadt, ihr Geist, ihre Geschicklichkeit und Kunst. Die Muse, die Homer anruft, ist zugleich sein Genie, [sein] Konzipieren, Aphrodite, die verehrt wird, die Liebe des Individuums selbst. Hippolyt in der Phädra wird unglücklich, weil er nur der Diana Verehrung weiht und die Liebe verschmäht, die sich an ihm rächt. Die Jagd ist sein Pathos; er kennt nicht die Liebe. [Es ist eine] Albernheit in der französischen Bearbeitung des Racine, dem Hippolyt eine andere Liebschaft zu geben; da ist es dann keine Strafe der Liebe als Pathos, was er leidet, sondern ein bloßes Unglück, daß er in ein Mädchen verliebt ist und deswegen einem andern Weibsbilde kein Gehör gibt, die zwar die Gemahlin seines Vaters ist, welches sittliche Hindernis aber durch seine Liebe zur Aricia verdunkelt ist. Die Ursache seines Untergangs [ist] daher nicht die Verletzung oder Vernachlässigung einer allgemeinen Macht als solcher, nichts Sittliches, sondern eine Besonderheit, eine Zufälligkeit.

Die allgemeinen Mächte treten aber freilich auch weiter zurück und in die Form gegen das Individuum. Die Quelle läßt sich ungehindert schöpfen; das Meer [dagegen]

läßt sich [zwar] befahren, aber es erbraust auch zum Sturme, und es und die Gestirne sind[1]) dem Menschen nicht nur nicht willfährig, sondern furchtbar und Untergang bringend. Die Muse ist auch dem Dichter nicht immer willfährig und tritt zurück und bedient ihn schlecht; aber der Dichter ruft sie überhaupt nur an, indem er das Gedicht macht, und die Anrufung und der Preis ist selbst Poesie. Die Athene selbst, der Geist, Gott wird sich ungetreu. Die Tyrier banden ihren Herkules mit Ketten an, daß er ihre Stadt, seine Realität, sein wirkliches Dasein nicht verlassen sollte: Tyrus ist gefallen und Athen den Lakedämoniern und sonst unterlegen. Aber solche Entfremdung ihrer Wesenheit, die zur absoluten Entzweiung, Zerrissenheit in sich führen würde, sie zu bekämpfen gleichsam mit Gewalt des Geistes und Kultus, [die Gottheit] zu sich ziehen zu wollen, darin könnte ausgeartet werden in Zauberei. Aber alle solche besondern Mächte, d. i. damit besondern Zwecke versenkten sich vielmehr in die Notwendigkeit und wurden so selbst aufgegeben.

Der Kultus besteht daher darin, daß diese allgemeinen Mächte für sich herausgehoben und anerkannt werden, [daß] der Gedanke das Wesentliche, Substanzielle seines konkreten Lebens erfaßt. Das Nachdenken [ist es], welches die allgemeinen Mächte heraushebt, nicht dumpf in die empirische Einzelheit des Lebens versenkt und zerstreut bleibt oder von ihr nur zu dem abstrakten Einen, zu dem unendlichen Jenseits hinüberzugehen weiß; sondern [es ist] einesteils der Sinn, der sich selbst seiner gegenwärtig bleibt, andernteils das Wahre, die Idee (Platon) seines mannigfaltigen Daseins heraushebt, es sich bewußt wird, es sich anschaut und darstellt und in der Erkennung und Ehrung dieses Allgemeinen selbst im Genusse ist. Dies, die Gegenwart des Geistes in seinen Wesenheiten, und [daß] er sich seiner Wesenheiten bewußt [ist], so ist dies einerseits das würdige, denkende, theoretische Verhältnis, andererseits diese Freudigkeit, Heiterkeit und Freiheit, die ihrer selbst gewiß darin und bei sich selbst ist.

Dieser Kultus ist daher selbst teils die Poesie, die denkende Phantasie, die denkt, die allgemeine Wesenheit heraushebt und sie vor sich hin anschaubar usf. stellt, erzeugt, bekleidet, zur Selbständigkeit erhebt. Indem einerseits diese Mächte

[1]) Mskr.: ist

sich ins Unendliche zersplittern, alle Berge, Grotten, Quellen, Bäume usf., die geistigen Mächte, die wohl einen sich schließenden Kreis bilden, aber weil sie besondre sind, sich der Unendlichkeit von Beziehungen der Wirklichkeit nähern — (jeder Gott in weiter besonderter Beziehung aufgefaßt; Pallas Athene: Macht mit Blitz, Künstlichkeit, Geschicklichkeit, [Göttin] der Weisheit, Wissenschaft; Musen: schöne Künste, Spinnen, technische [Fertigkeiten], Staaten, Teile des Volkes; Herkules: abstrakt Stärke, [aber auch] Sonne, Arbeit, Ruhm usf.) — und andererseits, weil es die menschliche sinnlich-geistige Gestalt ist, in der das Ideal dargestellt werden soll, so ist diese Darstellung unerschöpflich und soll sich immer fortsetzen und erneuern. Denn die Religiosität selbst ist dieses fortdauernde Übergehen vom empirischen Dasein zum idealen. Es ist nicht ein fester, geistig bestimmter Lehrbegriff, Lehre vorhanden, die Wahrheit als solche in Form der Gedanken, sozusagen nicht Glauben; sondern das Göttliche [ist] in diesem immanenten unmittelbaren Zusammenhange mit der Wirklichkeit und daher immer an und aus ihr, die immer in ihrer Äußerlichkeit ist, immer von neuem sich erhebend und hervorbringend. [Daher findet es seine] Vollendung durch Kunst; Homer, [der] Jupiter des Phidias haben [das Göttliche] fester für die Phantasie gestellt. [Das aber führt schließlich zum] Untergang der religiösen Lebendigkeit.

Das Opfer hat damit hier den Sinn nicht der [vom Menschen vollzogenen] Opferung seines Innern, seiner Erfüllung, sondern diese ist es vielmehr, die bestätigt und selbst genossen wird. Das Opfern kann nur den Sinn haben der Anerkennung einerseits der allgemeinen Macht, das theoretische Aufgeben eines Teils, d. i. nutzlose, zwecklose, nicht praktische, d. i. nicht selbstsüchtige, selbstgenießende Hingabe, Ausgießung eines Bechers, [einer] Schale Weins; aber zugleich ist das Opfer selbst der Genuß. Solche Verehrung in Opfern wird sein ein Mittelding; [die] Opfer, [die] gebracht [worden sind], werden verzehrt; dem Menschen kommt das Beste davon zugute. Opfer enthält das Aufgeben, Darbringen, Sichberauben von etwas. Aber hier, [wo das Göttliche] als besondere Macht [verehrt wird], wird eben so geopfert. Wein wird getrunken, Fleisch wird gegessen; es ist diese Naturmacht selbst, deren einzelnes Dasein und Äußerung aufge-

opfert, vernichtet werden. Essen heißt Opfern, und Opfern heißt Selbstessen[1]).

So knüpft sich an alles Tun des Lebens dieser höhere Sinn und dieser Genuß darin, nicht Entsagung, nicht gleichsam um Verzeihung bitten, daß man ißt und trinkt; sondern jedes Geschäft, Genuß des täglichen Lebens ist ein Opfer, nicht Aufopferung eines Besitzes, [einer] Eigentümlichkeit, sondern ein durch den Sinn idealisierter, theoretischer, künstlerischer Genuß, eine Freiheit, Geistigkeit im täglichen und unmittelbaren Leben, eine fortgehende Poesie des Lebens.

Die Anerkennung des Kultus, die Erhebung der wirklichen Mächte in die Phantasie, das Festhalten, Vorstellen derselben hat eine Menge von Graden und Gestaltungen. Die höchste, [eine] ausführliche, bewegte Darstellung dieser Mächte ist deren Anschauung in Tragödie und Komödie, welche das Wirken, die Macht dieser Mächte in konkreten Beispielen und deren Kollision und Kampf gegeneinander darstellten: und das Ende deren absolut einzige und gleiche Berechtigung, wo der einseitige Dienst, das einseitige Geltendmachen der einen nur unglückbringend ist. [Dies ist] höchster Punkt [der griechischen Religiosität, das] Schauspiel des göttlichen Lebens; dies ist griechischer, später, gebildeter Geist.

Dies [ist] dieser Kultus überhaupt: idealer, künstlerischer Genuß, künstlerische Handlungen, Pomp, Aufzug des Gottes, Dienste, Tänze, Putz von seiten der Gemeine, der Subjekte. Indem in diesem Putz, Tänze[n], Geräte[n] bei allem künstlerischen Prinzip doch Äußerlichkeiten, Zufälligkeiten enthalten sind, — z. B. [eine bestimmte] Zahl, diese Blume oder jene, Farben usf., so hat hier das Symbolische seine Stelle ([z. B.] labyrinthische Gänge [als Symbol für den] Planetenlauf), daß das Zufällige, da es nicht an ihm selbst geistiger Gestaltung fähig [ist], durch seine Bedeutung erhoben sei[2]).«

Die Vereinigung der Gegenüberstehenden soll durch den Kultus hervorgebracht werden; es müssen sich deshalb beide

---

[1]) Am Rande: Menschenopfer. Ste. Croix, myst. 1, p. 276, Thucyd. I, c. 126: jeune et beau Cratinus, lorsqu' Epiménide purifiait les habitants d' Attique après le massacre de Cylon et de ses partisans.

[2]) Am Rande: Aber β) die Darstellung des Objektiven betr. . . .

einander nähern und so von ihrer Selbständigkeit ablassen, die sie gegeneinander haben. Es ist nicht nur ein Geben von einer Seite gesetzt, sondern auch das endliche Selbstbewußtsein muß aufgeben, ablassen von seiner Besonderheit. Diese scheidet sie; darum müssen beide Teile von der Weise ihrer Existenz ablassen.

Das äußerlichste Verhältnis beider gegeneinander ist, daß der Gott, wie wir ihn hier haben, ein Naturelement in sich hat und als Selbständiges gegen das subjektive Bewußtsein stehend ist, daß sein Dasein eine äußerliche, natürliche Erscheinung hat.

Der Kultus ist nicht die Stufe, in der die Vorstellung des Gottes hervorgebracht wird, sondern er ist das unmittelbare Selbstbewußtsein, das Stehen und Gehen der Menschen, wie sie sind, und ihnen gegenüber erscheint der Gott, der ein Naturelement in sich hat, auch in der Weise des natürlichen Daseins. Bei dem einen Gott ist dies mehr, bei dem andern weniger der Fall. Das erste Verhältnis kann also gefaßt werden als das Verhältnis des Menschen zu den Naturgöttern. In diesem Verhältnis ist der Gottesdienst einerseits die Anerkennung, daß die natürlichen Dinge ein Wesen in sich sind, eine gegen den Menschen selbständige, wesentliche Naturidee, Naturbestimmung; es ist die Anerkennung ihrer Wesentlichkeit als eigentümlicher, beharrender Macht. Das andere ist, daß diese Naturmächte selbst sich preisgeben, sich opfern. Der Gott opfert sich selbst; er ist dies, sich hinzugeben an das endliche Bewußtsein, sich von ihm in Besitz nehmen zu lassen, und das Tun des Menschen ist dann, das Geopferte in Besitz zu nehmen zugleich mit der Anerkennung der Wesentlichkeit, die darin ist.

Die äußerlichste Weise ist dann, daß das Opfer noch nicht versöhnendes Opfer ist, nur Opfer überhaupt. Bei den Griechen hat Essen und Trinken Opfern geheißen, und das Opfer ist nichts anderes als das gewesen. Brot und Wein, Demeter und Dionysos, haben sie gegessen und getrunken; diese Naturmächte, die zugleich geistige Mächte sind, sind anerkannt. Beide Götter aber geben sich preis, opfern sich selbst und werden vom Menschen verzehrt, und der Mensch erkennt darin die Wesentlichkeit an. Dies wird dadurch ausgedrückt, daß er einiges nicht genießt, einige Tropfen Wein vergießt, einiges Mehl, sowie die Stirnhaare, das Eingeweide, das Fett der Opfertiere, was er nicht gebrauchen kann, verbrennt. Sie umwickelten das Fleisch mit Fett und verbrannten dieses, wie noch heute die

Köche den Braten mit Fett begießen. Die Götter geben sich so preis, und der Kultus ist so der assimilierende Genuß, zugleich verbunden mit der Anerkennung der Macht, — denn die Götter erhalten sich.

Das Zweite ist das Verhalten zu den Göttern nach ihrer geistigen Seite. Hier ist das Verhalten des Subjekts einerseits wieder die Assimilation, den Gott durch sich gegenwärtig zu machen, ihn zur Entwicklung an sich, an dem Subjekte zu bringen. Es fehlt jedoch eine Seite, nach welcher der wissende Gott, die bewußte Subjektivität des Göttlichen ein Jenseits bleibt und wonach sich das subjektive Bewußtsein verhält als ein nur empfangendes, zu dem Gotte gekommenes. Es ist das Verhalten zu den Göttern als sittlich geistigen Mächten überhaupt. Dienst ist hier freilich ein unpassendes Wort; besonders hier auf dieser Stufe ist kein Dienst, keine Knechtschaft. Denn auch der Dienst als Verhalten zu den Göttern nach ihrer geistigen Seite hat nicht den Sinn, sich diese Mächte erst anzueignen, sich der Identität mit ihnen erst bewußt zu werden. Denn diese Identität ist bereits vorhanden, und der Mensch findet diese Mächte in seinem Bewußtsein bereits realisiert. Es bleibt somit für den Kultus nur übrig, diese Mächte anzuerkennen, sie zu ehren und somit die Identität in die Form des Bewußtseins zu erheben und zur theoretischen Gegenständlichkeit zu machen. Der Kultus der substanziellen Macht ist die Anerkennung dieser Wesenheit der geistigen und natürlichen Welt überhaupt, das Vorstelligmachen derselben in Festen, Triumphen, Spielen, Schauspielen, Gesängen usf., wohin dann die Kunst gehört. Es wird den Göttern ihre Ehre erwiesen, und diese besteht vornehmlich in den genannten Festen: die Götter werden auf diese Weise geehrt. Geehrt wird jemand, insofern man eine hohe Vorstellung von ihm hat und diese hohe Vorstellung vorstellig, sie durch sein Betragen erscheinen macht.

Es ist also die Vorstellung der Anerkennung der Götter, die die Gemeinde zu bezeigen hat, so daß sie diese Vorstellung des Göttlichen an ihr selbst erscheinen läßt. So lange aber noch die produktive Kraft dieses Standpunktes frisch und tätig ist, besteht die höchste Assimilation des Göttlichen darin, daß das Subjekt den Gott durch sich gegenwärtig macht und ihn an sich selbst zur Erscheinung bringt. Indem dabei die bewußte Subjektivität des Gottes zugleich auf einer Seite als Jenseits

bleibt, so ist diese Darstellung des Göttlichen zugleich seine Anerkennung und die Verehrung seiner substanziellen Wesenheit. In der Ehre der Gesänge, Feste usf. läßt das Subjekt die Vorstellung des Göttlichen an sich erscheinen, hat den Kultus an ihm selbst. Das heißt: der Mensch zeigt in seinen Festen seine Vortrefflichkeit, zeigt von sich das Beste, was er hat, das, wozu er sich zu machen fähig gewesen ist. Der Mensch schmückt also hier sich selbst; Gesänge, Kleidung, Schmuck, Tanz, Kampfspiele, alles gehört dazu, den Göttern Ehre zu bezeigen. Der Mensch zeigt seine geistige und körperliche Geschicklichkeit, seine Reichtümer; er stellt sich selbst in der Ehre Gottes dar und genießt damit diese Erscheinung Gottes an dem Individuum selbst. Dies gehört noch jetzt zu den Festen, wo die Menschen an ihrem Körper und ihrem Tun ihre Reichtümer, ihren Putz, ihr Talent sehen lassen.

Diese allgemeine Bestimmung kann genügen, daß nämlich der Mensch die Vorstellung der Götter durch ihn an ihm erscheinen läßt, daß er sich aufs vortrefflichste darstelle und so seine Anerkennung der Götter zeige. Den Siegern in den Kampfspielen ward hohe Ehre zuteil; sie waren die Geehrten des Volks, saßen bei feierlichen Gelegenheiten neben den Archonten, und es ist selbst geschehen, daß sie bei Lebzeiten als Götter verehrt wurden, indem sie so durch die Geschicklichkeit, die sie bewiesen hatten, das Göttliche an sich zur Erscheinung brachten. Auf diese Weise machen die Individuen an sich die Götter erscheinen; im Praktischen ehren sie die Götter, sind sittlich. Das, was der Wille der Götter ist, ist das Sittliche. Im praktischen Leben bringen sie das Göttliche zur Wirklichkeit. Das athenische Volk, das am Feste der Pallas seinen Aufzug hielt, war selbst die Gegenwart der Athene, der Geist des Volkes. Dieses Volk ist der belebte Geist, der alle Geschicklichkeit, Tat der Athene an sich darstellt. Wenn so auf praktische Weise das Individuum Gott verehren kann, so ist dies ein anderes gegen die theoretische Seite des Bewußtseins.

c) Der Mysterienkult und das Orakelwesen.

»Dieser Verehrung dieser vielen göttlichen Wesenheiten liegt es aber zu nahe, daß auch zur Allgemeinheit der göttlichen Macht übergegangen werde, nicht der abstrakten Notwendigkeit, — diese ist nichts Objektives als selbständiges

Gegenständliches — sondern der[1]) Vereinigung derselben in eine konkrete Anschauung. Die absolute Einheit wäre die unendliche Subjektivität des Einen, deren Abstraktion hier nicht stattfinden kann, — nicht Herr und negativer Dienst des Herrn, auch noch nicht absolute, in sich konkrete Subjektivität als Geist —, sondern Vereinung in eine Einheit, welche allumfassend [ist] auf eine konkrete Weise. Dies ist die allgemeine Natur überhaupt oder eine Totalität von Göttlichem, von Göttern von einer allgemeinen Bedeutung, [wobei] selbst stoffartig dieser Inhalt [hervortritt], der sinnliche [und] geistige Welt vereint. Dies Tiefere bleibt in dieser Schwebe von Symbolischem, Allegorischem; indem es nicht fortgehen kann zur unendlichen Subjektivität, die als der Geist konkret in sich wäre, so ist jene substanzielle Einheit vielmehr in ältern Religionen schon vorhanden gewesen und daraus aufbewahrt. Denn die ältern, ursprünglichern Religionen sind die bestimmte Naturreligion, die wir gesehen [haben], dieser Spinozismus, wie die unmittelbare Einheit des Natürlichen und Geistigen die Grundlage ausmacht. Aber ferner ist die ältere Religion, so lokal bestimmt und in ihrer Darstellung und Fassungsweise sie auch beschränkt ist, vor ihrer Ausbildung in sich selbst unbestimmter und allgemeiner; jeder Lokalgott hat in seiner Bestimmung von Lokalität zugleich die Bedeutung der Allgemeinheit, und indem nun diese Allgemeinheit festgehalten wird gegen die in der Religion der Schönheit herausgebildete Zersplitterung und Besonderung in Charaktere, Individualitäten, so ist es im Rohen, im Altertümlichen, im Unschönen, Ungebildeten, daß sich der Dienst eines tiefern, innern Allgemeinen erhält, das zugleich nicht abstrakter Gedanke ist, sondern vielmehr jene äußerliche, zufällige Gestaltung in sich behält.«

Damit hängt dann zusammen, daß der Inhalt der griechischen Mysterien offenbar Vorstellungen, Traditionen der alten Naturreligion gewesen sind, es mögen pelasgische, indische usf. Vorstellungen gewesen sein. Solche Vorstellungen sind symbolisch, d. h. ihre Bedeutung ist eine andre als ihre äußere Darstellung. Die griechischen Götter dagegen sind nicht symbolisch; sie haben nicht eine andere Bedeutung, als sie zeigen,

[1]) Mskr.: die

sie sind, was sie darstellen, wie das ja der Begriff des Kunstwerks ist, das auszudrücken, was gemeint ist, und also das Innere nicht ein anderes ist als das Äußere. Wenn auch der griechische Gott von solch altem Symbolischen seinen Anfang mag genommen haben, so ist doch das, wozu er gemacht worden ist, das Kunstwerk gewesen, das vollkommen das ausspricht, was es sein soll. Vielfältig, besonders durch Creuzer[1]), hat man nach dem geschichtlichen Ursprung und der Bedeutung der griechischen Götter, die zum Grunde liege, gefragt. Wenn aber der Gott Gegenstand der Kunst ist, so ist nur das ein gutes Kunstwerk, das ihn darstellt. Bei den Naturreligionen ist dies geheim, ein Inneres, Symbol. Osiris ist ein Symbol der Sonne, ebenso Herakles; seine zwölf Arbeiten beziehen sich auf die zwölf Monate, und er ist so Kalendergottheit, nicht mehr der moderne griechische Gott.

In den Mysterien ist der Inhalt der Erscheinung wesentlich symbolisch. Vornehmlich waren es Demeter, Dionysos und deren Geheimnisse. Demeter, die ihre Tochter sucht, prosaisch der Same, der ersterben muß, um sein Ansich zu erhalten und ins Leben zu bringen: so ist der Same und das Sprossen wieder etwas Symbolisches; denn es hat die höhere Bedeutung wie in der christlichen Religion von Auferstehung, oder man kann den Sinn des Geistigen dabei haben. Dies wirft sich so herum; einmal hat dieser Inhalt die Bedeutung einer Vorstellung, eines Vorganges, und sie selbst, die Bedeutung kann ein anderes Mal selber das Symbol sein für ein anderes. Osiris ist der Nil, der von Typhon, dem Glutwinde, ausgetrocknet und der dann wieder erzeugt wird; er ist aber auch Symbol der Sonne, eine allgemein belebende Naturmacht. Er ist aber endlich auch eine geistige Gestalt, und da ist dann Nil und Sonne wieder Symbol für das Geistige. Dergleichen Symbole sind von Natur geheim. Das Innere ist noch unklar, ist erst als Sinn, Bedeutung vorhanden, die aber noch nicht zur wahrhaften Darstellung gekommen ist.

»Dies Aeltere kann um seiner Einfachheit und substanziellen Intensität willen tiefer, (reiner) genannt werden, gediegener, substanzieller, konkret, konzentriert, seine Bedeutung

[1]) Creuzer, Georg Friedrich, 1771—1858, Professor der Philologie und alten Geschichte zu Heidelberg: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 4 Bände. Leipzig 1810—12.

wahrer; aber seine Bedeutung ist einesteils für sich in Dumpfheit eingehüllt, nicht zum Gedanken herausgebildet, eben nicht zur Klarheit der besondern Götter, die Charakter und Geistesgestalt gewonnen haben; [hiedurch aber erst] wird der Tag des Geistes aufgeschlossen. Der Dienst dieses Tiefern und Allgemeinern enthält aber den Gegensatz dieses Tiefern und Allgemeinern selbst gegen die besondern, beschränktern, offenbaren Mächte; er ist einerseits eine Rückkehr von diesen zu dem Tiefern, Innern, insofern Höhern, tiefern Wahrhaften. Aber er enthält auch darin den Gegensatz, daß dieses Tiefere das Dumpfe, Bewußtlose, Rohe, Wilde gegen das klare Selbstbewußtsein, die Heiterkeit des Tags, der Vernünftigkeit ist[1]). Die Anschauung in diesem Kultus wird daher ein symbolisiertes allgemeines Naturleben und Naturmacht sein, eine Rückkehr in die innere, gediegene Anschauung, aber andererseits ebensowohl die Anschauung des Prozesses, des Übergangs von Wildheit in Gesetzlichkeit, von Rohheit in Sitte, von Dumpfheit in die sich klar werdende Gewißheit des Selbstbewußtseins. Es kann kein fertiger Gott, nicht eine abstrakte Lehre sein, was hier angeschaut wird, sondern [die Anschauung lebt] wesentlich in dem Widerstreite solches Ursprünglichen und Altertümlichen in seiner unentwickelten Gestalt zur Klarheit und höhern, nicht bloß stoffartigen, sondern der Form, dem Tage des Bewußtseins entgegengeführten Denken und Sitte. (Wohltaten der Ceres und des Triptolemos; Ackerbau, Eigentum; in welchem unglücklichen und rohen Zustande die Menschen vor Einführung des Ackerbaus gewesen, wird in den Mysterien anschaulich gemacht.)

[2]) Aber in diesem Kultus erhält auch das Tun der subjektiven Seite, seine Bewegung eine tiefer bestimmte Seite.

---

[1]) Am Rande: Einteilung: Unsterblichkeit der Seele, Reinigung der Seele, Anschauung.

Aufbewahrung der Natur-Einheit als des Innern. Zurückführung der zerstreuten, vielfachen Götter in die Natureinheit. — Aeschylus: Proserpina, Mutter der Diana.

a) objektiver Inhalt. α) Anschauung der allgemeinen Naturkraft. β) Anschauung des Geistes überhaupt, Prozesses desselben, in sich konkrete Vorstellung. — Übergang von der Natur-Unmittelbarkeit zur Sitte, vom Titanischen zum Geistigen.

Diese Mysterien nicht anderswoher, nicht pelasgisch, asiatisch.

[2]) Am Rande: Clemens Alexandrinus.

Dieser Kultus kann nicht bloß der heitere Genuß, der Genuß der vorhandenen unmittelbaren Einheit mit den besondern Mächten, *πάθεσι*, sein. Denn indem das Göttliche aus seiner Besonderheit zur Allgemeinheit herübertritt, und zwar, indem das Selbstbewußtsein frei, hiemit der Gegensatz überhaupt vorhanden ist, tritt dasselbe in sich, ist gesetzt als Fremder, Entfernter. Einigung fängt von einer größern Trennung an (rein=re-ein, wieder einig mit sich). Der Kultus ist hier die Bewegung eines innern Ergriffenwerdens der Seele, einer Einführung und Einweihung der Seele in eine ihr fremdere, entferntere Wesenheit, in Aufschlüsse, die ihr gewöhnliches Leben und der in demselben wurzelnde Kultus nicht enthält. Indem sie in diesen Kreis eintritt, [ergibt sich] die Erfordernis eines Abtuns an ihr von natürlichem Sein und Wesen. Also ist dieser Kultus zugleich eine R e i n i g u n g der Seele, ein Weg und Stufengang dieser Reinigung und Aufnahme in das hohe, mystische Wesen und Gelangung zu der Anschauung seiner Geheimnisse, Mysterien, die eben für den itzt Geweihten aufgehört haben, Geheimnisse zu sein, und es nur noch in diesem Sinne können bleiben sollen, daß diese Anschauung und Inhalt nicht in den Kreis des gewöhnlichen Daseins und Bewußtseins und seines Spiels, Reflektierens gezogen werden,« nicht dem Organ der Zufälligkeit, der Veränderung anheimfallen durften, wie auch die offenbaren Lehren des Christentums Mysterien genannt worden sind, obgleich sie die Objektivität offenbarten. »Alle athenischen Bürger [waren in die eleusischen Mysterien] eingeweiht.« Das Innere, das Spekulative ist das Mystische. »Geheimnis ist wesentlich etwas Gewußtes, aber nicht von allen, hier aber ein Gewußtes von allen, aber als geheim Behandeltes, d. h. nur — wie die Juden den Namen Jehova nicht nennen — ein[1]) nicht zum Geschwätze«, zum Gegenstande der willkürlichen Phantasie »und Gewußten, damit auch Behandelten des täglichen Bewußtseins zu Machendes, wie im täglichen Leben umgekehrt zwischen Bekannten und allen Menschen es Dinge, Zustände gibt, bekannt, aber wovon man nicht spricht.«

Wenn die Griechen davon hätten sprechen wollen, hätten sie es nicht anders gekonnt als in Mythen. Aber der Inhalt

---

[1]) M s k r.: es

ist gerade keine Sache für die Reflexion, für den Verstand und auch nicht für die Phantasie. Während also der Dienst das konkrete Verhältnis im Kultus ist, worein die Negativität als solche noch nicht eingetreten ist, tritt hier der erste innere Gottesdienst hervor, näher der Gottesdienst der Versöhnung genannt. Das Göttliche soll an der Seele, am Subjekte realisiert werden, das als entfremdet vorausgesetzt, gegen das Göttliche negativ bestimmt, ihm gegenüber ist. Das Einswerden kann nicht wie in der vorhergehenden Form auf unmittelbare Weise geschehen, sondern erfordert eine Vermittlung, in der das, was sonst als fest und selbständig gilt, aufgeopfert wird. Das Negative nun, das aufgeopfert werden muß, um die Entfernung, Entfremdung zwischen beiden Seiten aufzuheben, ist gedoppelter Art. Erstens nämlich ist die Seele als unbefangene, natürliche Seele negativ gegen den Geist, zweitens aber ist das Negative dann ein positiv Negatives, ein Unglück überhaupt und besonders ein moralisches Unglück oder Verbrechen, die höchste Entfremdung des subjektiven Selbstbewußtseins gegen das Göttliche.

Was nun das erste Negative anbetrifft, so ist eben die natürliche Seele nicht, wie sie sein soll. Sie soll freier Geist sein; Geist ist die Seele erst durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde. Dies geschieht durch Unterwerfung unter das Sittliche, durch Angewöhnung, daß das Sittliche die zweite Natur des Individuums wird; dies ist überhaupt das Werk der Erziehung, der Bildung. Diese Erhebung, diese Rekonstruktion des Menschen muß auf diesem Standpunkt zum Bewußtsein kommen, so daß diese Umkehrung als erforderlich erkannt wird; denn es ist der Standpunkt selbstbewußter Freiheit überhaupt. Wenn diese Bildung und Umkehrung als wesentliche Momente und als wesentlich Lebendiges gewußt werden, so gibt dies, wie schon bemerkt, die Vorstellung eines Weges, den die Seele zu durchlaufen hat, so daß sie ihn abstrakt innerlich auf eine allgemeine Weise durchlaufe, und hat zugleich zur Folge eine Anstalt, daß ihn die Seele auf konkrete Weise substanziell im Leben durchlaufe. Die Seele muß an ihr selber den Weg durchmachen; dazu gehört einerseits die Anschauung dieses Weges, anderseits, daß sie von dieser Anschauung ergriffen wird, auf ihre Natürlichkeit verzichtet und aus dieser Negation emporkommt.

Dieser Weg sind, wie gesagt, die Mysterien. Sie hatten zu ihrem Inhalt, daß dieser Weg, diese Umkehr, dies Sterben ein geistiges notwendiges ist. Clemens Alexandrinus sagt, die Mysterien seien voll von Göttern, Schlachten und Toden der Götter, ihrem Begrabenwerden, aber auch, was die andere Seite ist, ihrem Auferstehen. Daraus ist der Seele die Gewißheit ihrer Einigkeit mit dem Gott erwachsen. Der Mensch als natürliche Seele ist nicht, wie er sein soll; Geist ist er erst durch die Konversion. Ihre Anschauung ist der Gegenstand der Mysterien gewesen, und das Subjekt, in dem es diese Anschauung an sich durchmachte, sich ihr überließ, ging das Schrecken, die Furcht durch, in die sein natürliches Wesen zurückflieht und wodurch die Freiheit des Geistes selbst hervorgeht.

»Auch diesem Kultus aber bleibt die Heiterkeit zur Grundlage. Der Weg der Reinigung wird durchwandert; es ist nicht der unendliche Schmerz und Zweifel, worin das[1]) abstrakte Selbstbewußtsein sich isoliert, auf dem abstrakten Wissen von sich [beruht] und daher in dieser leeren, inhaltslosen Form nur sich in sich bewegt, pulsiert, ein Zittern in sich ist und in dieser abstrakten Gewißheit seiner selbst nicht zur festen Wahrheit, Objektivität und [zum] Gefühle derselben absolut kommen kann. Sondern immer in der Grundlage jener Einheit ist und gilt diese Durchwanderung als wirklich vollbrachte Reinigung der Seele, als Absolution, und bleibt überhaupt mit jener ursprünglich bewußtlosen Grundlage mehr ein äußerlicher Prozeß der Seele, wenn schon Schrecken, furchtbare Bilder, schreckende Gestalten u. dgl. wie im Gegenteil in Abwechslung hiemit und [mit] der Nacht glänzend helle Anschauungen, sinnvolle Bilder der Herrlichkeit gebraucht sind, tiefere Wirkungen im Gemüt hervorzubringen: so ist der Einzuweihende eben durch den Durchgang durch diese Anschauungen und Gemütsbewegungen gereinigt. Diese mystischen Anschauungen entsprechen sonach den Anschauungen des göttlichen Lebens, das in der Tragödie und Komödie vorstellig gemacht wird, in die das Selbstbewußtsein mit fortgerissen wird (Schauspiele an den Festen des Bakchos, Thesmophorien), und die Furcht, die Teilnahme, die Trauer in der Tragödie, diese durchlaufenen Zustände sind ebensolcher Weg der

[1]) Mskr.: die

Reinigung, der alles vollbringt und vollbracht hat, was vollbracht werden soll, — wie die Anschauung der Komödie und die Aufgebung seiner Würde, seines Geltens, seiner Meinung von sich und selbst seiner gründlichern Mächte, dies allgemeine Preisgeben von Allem seines Selbsts, eben dieser Kultus ist, in welchem die Seele durch dies Preisgeben ihrer von allem Endlichen die unzerstörbare Gewißheit seiner selbst genießt und erhält.«

Die zweite Form, das andre Negative, ist das Unglück überhaupt, Krankheit, Teuerung, andre Unglücksfälle[1]). Dies Negative ist von den Propheten erklärt und in das Verhältnis einer Schuld, eines Verbrechens gestellt worden. Solch Negatives erscheint zuerst im Physischen. Agamemnon hatte ungünstigen Wind; der physische Zustand ist erklärt, angesehen worden als einen geistigen Zusammenhang habend, als einen Unwillen, einen Zorn der Götter in sich schließend, hervorgerufen durch eine Verletzung der Gottheit. Blitz, Donner, Erdbeben, Erscheinung von Schlangen u. dgl. sind als ein solches Negatives erklärt worden, das einer geistigen, sittlichen Macht zukomme. In diesem Fall ist die Verletzung aufgehoben worden durch Opfer, die das Verbrechen sühnen, so daß der einen Verlust übernimmt, der sich durch das Verbrechen übermütig gemacht hat. Alles Vergehen ist ein Übermut; denn Übermut ist die Verletzung einer geistig höhern Macht, der dann die Demut etwas aufzuopfern hat, um sie zu versöhnen[2]). Bei den Griechen nun scheint dies altertümlich gewesen zu sein. Agamemnon veranstaltet ein Menschenopfer, um günstigen Wind zu erhalten; bei Sophokles senden die Götter eine Krankheit wegen der von Oedipus begangenen Greuel. Später erscheint dergleichen nicht mehr. Während der Pest im peloponnesischen Kriege hört man nichts von Gottesdiensten; keine Opfer während ihrer werden

---

[1]) Hotho: Der Gott zeigt sich dem Menschen ungünstig, indem er ihn als negativ setzt, seine Interessen vereitelt, sein Dasein verkümmert.

[2]) Hotho: Die Versöhnung geschieht dadurch, daß sich der Mensch als negativ und dadurch den Gott als das Gültige setzt. Denn hiedurch, durch Anerkennung des Gottes ist der Gott selbst produziert, und der Mensch ist als Setzen des Gottes, nicht als Setzen seiner selbst das gegen Gott Positive. Der Mensch selber setzt, was Gott gesetzt hat; so ist das Gesetztsein aufgehoben und selbst das Setzende, das Positive, und dies geschieht durch Opfer.

erwähnt, nur Weissagungen von ihrem Aufhören. Darin liegt das Antiquiertsein solchen Opfers und solcher Art und Weise, die Götter günstig zu stimmen. So wurde der Erfolg der Pest als etwas angesehen, das hat geschehen sollen, als Sache der Notwendigkeit, Sache des Schicksals, die nicht abzuwenden war und bei der keine Versöhnung stattfinden konnte.

Die dritte Form der Versöhnung ist, daß das Negative sein eigentliches Verbrechen ist, das so von vornherein ausgesprochen und angesehen ist, nicht eines, worauf man erst aus der Erklärung eines Unglücks kommt. Ein Mensch, ein Staat, ein Volk begehen Verbrechen; menschlicherweise ist die Strafe die Versöhnung des Verbrechens, und zwar in Form der Rache. Hier hat der freie Geist das Selbstbewußtsein seiner Majestät in sich, das Geschehene ungeschehen zu machen. Äußere Begnadigung u. dgl. ist etwas anderes; aber daß er das Geschehene in sich selbst ungeschehen machen kann, ist das höhere Vorrecht, die Ehre des freien Selbstbewußtseins, in dem das Böse seinen Sitz hat, fest ist in der sündigen Seele, — die freie Seele kann sich in sich von diesem Bösen reinigen. Anklänge an diese innere Umkehrung kommen in der griechischen Vorstellung vor; aber der Charakter der Versöhnung ist mehr die äußere Reinigung.

Auch dies ist bei den Griechen etwas Altertümliches; von Athen sind ein paar Beispiele bekannt. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen worden; wegen dieser Tat wurde eine Reinigung vorgenommen. Ein Gesandter des Epimenides, namens Chilon, ist ebenso ermordet worden; da brachte sich ein Jüngling, Kratinos, freiwillig zum Opfer, um seine Stadt zu reinigen [s. S. 170, Anm. 1]. Aischylos läßt den Orest durch den Areopag freigesprochen werden; der Stimmstein der Athene kam ihm zugute. Die Versöhnung ist hier als etwas Äußeres, nicht als innere Konversion. Dagegen spielt an das Christliche die Vorstellung von Oedipus auf Kolonos an, wo dieser alte Oedipus, der seinen Vater erschlagen, seine Mutter geheiratet und mit ihr Kinder gezeugt hatte und samt seinen Söhnen verjagt worden war, bei den Göttern zu Ehren kommt; sein Inneres wird ihm klar, und die Götter rufen ihn zu sich. Das klingt mehr wie eine Versöhnung des Geistes[1]).

[1]) H o t h o : und klingt fast an Christliches an; aber Oedipus behält noch seinen Charakter. Er verweigert dem Kreon seine Bitte und belastet den Sohn mit seinem Fluche.

Andere Opfer gehören noch mehr der äußern Weise an. So die Totenopfer, um die Manen zu versöhnen. So schlachtet Achill eine Anzahl Troer auf dem Grabe des Patroklos; es handelt sich nur darum, die Gleichheit des Schicksals beider Seiten wieder herzustellen.

»Endlich: es ist in diesem Kultus, daß die Seele selbst für sich zu einem Zwecke herausgehoben wird. (Es ist überhaupt im offenen Kultus nicht um die Ehre der Götter zu tun, sondern [dessen Zweck ist] der Genuß des Göttlichen. [So ist es] hier nicht, — sondern) es kommt hier zum Bewußtsein der abstrakten, getrenntern, selbständigern Seele an und für sich, ihrer Natur und Bestimmung, dies zu sein. Es tritt hier notwendig die Vorstellung von der Unsterblichkeit ein[1]); die vollbrachte Reinigung erhebt die Seele[2]) über das zeitliche, vergängliche Dasein, und indem sie als frei fixiert ist, so ist mit diesem Kultus auch die Vorstellung verbunden von dem Übergang des Einzelnen als natürlich Gestorbenen in ein ewiges Leben, Einbürgerung in das unterirdische, wesentlichere, ideale Reich, wo die zeitliche Wirklichkeit zur Schattenwelt herabgesetzt ist.

Dies [ist der] Inhalt des Kultus der Mysterien. [Die] Angaben [darüber] sind höchst verschieden; es hat die Neugierde interessiert, das Geheime zu entdecken, α) weil es geheim [ist]), β) mit der Meinung, es sei besondere Weisheit darin. Was diese betrifft, [so ist es] schon an und für sich [eine] törichte Vorstellung, auch nur [wenn man bedenkt, daß] Sokrates, Aristoteles nicht initiiert [waren], die Weisesten der Griechen. Sokrates [hat eine] neue Lehre, neue, unbekannte Weisheit [verkündet. Die] gewöhnliche Meinung, [die] Einheit Gottes und [eine] reinere Religion sei hier [in den Mysterien] gelehrt worden in dem Sinne, daß die öffentliche Religion hier in ihrem Irrtum gekannt und bekannt gemacht worden [sei, ist] absurd; alles vereinigt sich auf [die oben] dargestellte Weise.

Einheit Gottes in der Weise, wie gezeigt, allgemeine Naturweisen in trüben, dumpfen Vorstellungen, Unsterblichkeit der Seele nicht als eine förmliche Lehre, Dogma, Prozeß oder

---

[1]) Mskr.: hier ein
[2]) Mskr.: sie

Übergang der Wildheit in Sitte, der Zerstreuung in obgleich trübere Einheit, der Natur in Geist, des einzelnen unmittelbaren Daseins und Bewußtseins in reineres Bewußtsein und in reineren, an und für sich seienden Zustand, absolut ewiges Leben — [das ist der Inhalt des Mysterienkults].«

Die Gestalt drückt den Inhalt nicht vollkommen aus, so, daß er teilweise unausgedrückt zugrunde liegen bleibt, ohne in die Existenz herauszukommen. Daher kam es auch, daß die Mysterien dem Selbstbewußtsein der Griechen nicht die wahrhafte Versöhnung geben konnten. Sokrates ist vom Orakel für den weisesten Griechen erklärt worden, von ihm aus schreibt sich die eigentliche Umkehrung des Selbstbewußtseins der Griechen: dieser Angel des Selbstbewußtseins war aber nicht in die Mysterien eingeweiht, sie standen tief unter dem, was er zum Bewußtsein der denkenden Welt gebracht hat.

Das Andere ist das Verhältnis zum andern Extrem, zur Einzelheit, die wir auch an diesen göttlichen Wesen selbst herumspielen sehen, die am Menschen vorhanden ist und zur Frage kommt. Dieses Einzelne ist die zufällige Seite, und der Mensch auf der Stufe dieser Religion ist noch nicht frei, noch nicht allgemeines Selbstbewußtsein; er ist wohl Selbstbewußtsein der Sittlichkeit, aber der Substanz überhaupt, und die sittliche Substanz ist noch nicht die in sich allgemeine Subjektivität.

Das nun, was der Mensch in Ansehung des Zufälligen zu tun hat, fällt außerhalb der sittlichen Pflicht. Dies Zufällige, weil Gott noch nicht als absolute Subjektivität bestimmt ist, ist noch nicht in die Hand einer Vorsehung gelegt, sondern in die des Schicksals. Damit weiß sich der Mensch nicht als frei; er ist nicht die entschließende Subjektivität. Damit hängt zusammen, daß er sich die Entscheidung von außen her geben läßt; hieher fällt diese Seite der Religion, die man die Orakel heißt.

Der Mensch kann sich die Göttlichkeit, wie er sie in den allgemeinen Mächten anschaut, zu eigen, zu der seinigen machen, die Gegenwart des Göttlichen kann ihn erfreuen; aber es bleibt ein jenseitiges Leben, nämlich innerhalb des Kreises der Zufälligkeit, innerhalb dessen zurück, was ihn begrenzt, was ihm widersteht, was er beschließen, beraten kann: hier kann sich der Mensch nicht selbst zum substanziellen Wissen machen. Er kann den Gott praktisch in sich hervorbringen, aber das

Wissen als göttliches Wissen steht ihm gegenüber[1]). Innerhalb dieses Kreises ist das Wissen zufällig; es bezieht sich nicht auf das Ethische, wahrhaft Substanzielle. Dies weiß der Mensch, er weiß, was die Gesetze seines Staates, seines Volkes sind, die Pflichten des Vaterlandes, des Staates usf. Aber das Zufällige des Lebens weiß er nicht, kann er nicht wissen. Es gibt aber auf der Stufe des Selbstbewußtseins, wie wir es hier betrachten, ein Bedürfnis, das Zufällige zu wissen; der Mensch will gern wissen, was für ihn in der Zukunft liegt. In diesem Selbstbewußtsein hat dieses Bedürfnis eine wesentliche Stelle. Denn hier ist das Selbstbewußtsein freie Individualität, noch nicht die unendliche Subjektivität in sich, die sich getraut, den letzten Entschluß in Absicht des Äußern zu fassen; es ist noch nicht die Subjektivität, die eine absolute moralische Berechtigung in sich weiß, nicht die freie Subjektivität des unendlichen Selbstbewußtseins, das sich mit diesem Wissen begnügt, wenn es diese Umstände gehörig beachtet, und das also sich frei entschließt und das Übrige Gott überläßt. Es hat die Kraft, die Gewalt in sich, selbst den Entschluß zu fassen. Hier aber ist nicht diese unendliche Gewißheit in sich selbst. Daß das Selbstbewußtsein sie erhält, gehört einer höhern, gehaltvolleren Berechtigung an, nämlich dem Glauben an die Vorsehung, die sich auf das Einzelne erstreckt, an die absolute Weisheit und Güte, der auch das einzelne Selbstbewußtsein Zweck ist. Indem nun hier das Individuum noch nicht die Unendlichkeit seiner Freiheit gefaßt hat, so ist das Entschließen etwas, das außer dem Subjekte liegt. Dies ist die dritte Seite des Kultus, die Orakel.

»Zur Totalität gehört endlich auch das Moment dieser Religion, das in den Orakeln vorhanden gewesen [ist]. Im öffentlichen Kultus verhielt sich das Subjekt zu den be-

[1]) Hotho: Das sich selbst Preisgeben des Gottes geht von der Naturseite aus; die Natur ist des Menschen durch die Aufopferung des Gottes. Dadurch überhaupt wird der Gott Geist, der Mensch äußerliches Anerkennen und Ehren des geistigen Gottes und zugleich Empfangen seiner eignen Ehre. Aber der Gott hat als Geist, als Wissen dem Menschen sich noch nicht geopfert und der Mensch auch sein Wissen noch nicht Gotte. Das Wissen, das der Mensch tatsächlich opfert, ist nur das Wissen des Kreises des Zufälligen, seiner besondern Interessen, überhaupt aller Interessen in ihrer Äußerlichkeit.

sondern göttlichen Mächten in ihrer allgemeinen Wesenheit zugleich in unmittelbarer Identität mit den Subjekten, in den Mysterien zu der allgemeinen Natur, und hier erhielt das subjektive Wesen, die allgemeine innere Seele des Individuums, seine Befriedigung. Aber es ist an diesem noch zurück sein ganz besonderes, individuelles Tun, Zustand, Verhältnis und diese Beziehung hievon auf Gott nach der objektiven Bestimmung, welche bei uns göttliche Vorsehung heißt, insofern sie sich auf das Einzelne erstreckt, — die Bestimmung, welche die Christen darin und näher in dem göttlichen Wesen haben, daß Gott Mensch geworden, und zwar nach ganz wirklicher, zeitlicher Weise, in welcher somit alle partikuläre Einzelheit mit eingeschlossen ist[1]). — In der schönen Gestaltung der Götter, in den Bildern, Geschichten, Lokalvorstellungen derselben ist zwar das Moment der unendlichen Einzelheit, der äußerlichsten Besonderheit unmittelbar enthalten und ausgedrückt, — aber einer Besonderheit, welche einesteils einer der größten Vorwürfe gegen die Mythologie Homers und Hesiods ist, andernteils sind dies zugleich ganz diesen vorgestellten Göttern so eigentümliche Geschichten, daß sie die andern und die Menschen nichts angehen, wie unter den Menschen jedes Individuum seine besondern Begebenheiten, Handlungen, Zustände und Geschichten hat, die durchaus nur seiner Partikularität angehören. Es fehlt die Weisheit. Das Moment der Subjektivität ist nicht als unendliche Subjektivität; es ist nicht der Geist als solcher, welcher in den objektiven Gestaltungen angeschaut wird. Es ist die Weisheit, welche [die] Grundbestimmung des Göttlichen ausmachen müßte. Dieses müßte als zweckmäßig wirkend in einer unendlichen Weisheit zusammengefaßt sein, in einer Sub-

---

[1]) Am Rande: Ganz subjektives Bedürfnis — aus diesem stammend — Besondre Subjektivität nicht wurzelnd, nicht aufbewahrt im Schicksal. Im absoluten objektiven Zwecke — die subjektiven Zwecke — wenn auch besondre vernichtet, nicht realisiert — doch ihre absolute Wesenheit, Objektivität erhalten — das Gute und subjektiv die ewige Glückseligkeit *αα*) Einzelheit, besondere Subjektivität. *ββ*) die absolute Objektivität — die Subjektivität an ihr selbst, die Seligkeit mit Unterordnung und Aufgeben aller endlichen Zwecke, die zugleich nur Mittel sein können für jene Seligkeit. *γγ*) aber die an und für sich seiende allgemeine Objektivität, göttliche Objektivität dieser Bestimmung: *α*) Vorsehung, Weisheit, *β*) Christus.

jektivität des Begriffes. Daß die menschlichen Dinge von den Göttern regiert werden, ist daher wohl in jener Religion, aber in [einem] allgemeinern, unbestimmten Sinn enthalten; denn eben die Götter sind die in allem Menschlichen waltenden Mächte.

Ferner sind die Götter wohl gerecht. Die Gerechtigkeit ist eine alte titanische Macht; als Gerechtigkeit ist sie eine Macht, also gehört sie dem Alten an. Die schönen Götter machen sich in ihrer Besonderheit geltend und geraten in Kollisionen, die nur gelöst werden in der gleichen Ehre, aber worin eben damit keine immanente Auflösung, systematische Einheit zur Weisheit ist, und daß in allem Zeus [waltet]. (Soph. Antig.) *οὐδὲν, ὅτι μὴ Ζεύς . . .*

Weder sind in dieser Religion die wahrhafte, unendliche Subjektivität des Individuums als Bestimmung und Zweck vorhanden, noch objektiv die Bestimmung Gottes als des absolut Weisen, der in einen Zweck, eine Idee alle die partikulären Mächte zusammenfaßte und sie der Idee untergeordnet erhielte und sie auf dieselbe lenkte.

Was vorhanden, ist daher nur das subjektive Bedürfnis für die besondern Zwecke und individuellen Interessen, sie realisiert zu wissen. Es hängt aber das Glück und Unglück, der Erscheinung nach, davon ab, ob der Mensch dies oder jenes tue, da und dahingehe usf. Es ist seine Entschließung, die er als eine bloß zufällige, subjektive weiß; [er verlangt,] sie objektiv zu machen, d. i. als eine richtige, die sich objektiv mache. Weil es die subjektive Entschließung ist, die entscheidet, dies Bewußtsein dabei ist, so ist es nicht, daß man von einem andern, ebenso subjektiven Bewußtsein sich raten läßt, nicht rechtlich sittlich —, dies weiß man sonst, — nicht ein Beichtvaterverhältnis oder Befehle über alle Dinge erwarte, sondern nur sich sagen zu lassen, ob es mir nützlich ist, dies oder jenes zu tun.

Das Göttliche [ist zwar] als Geist bestimmt[1]), [aber] noch nicht als Weisheit, d. i. an und für sich bestimmte Geistigkeit, [wohl] aber formell [als] Wollen und Wissen. Jenes formelle Wollen [der Götter], ihr Tun, Wirken, Macht [ist bestimmt] nach der Besonderheit, Zufälligkeit überhaupt. Ebenso bleibt ihnen das formelle Wissen.

[1]) Am Rande: Auch gütig, sich preiszugeben.

Der Mensch konnte von diesen Göttern nicht absolute Weisheit und absolute Zweckmäßigkeit in den Schicksalen der Individuen erwarten; es ist in ihnen nicht diese absolute Rückkehr in sich gesetzt. Bei dem Menschen aber bleibt das Bedürfnis zurück, über sein besonderes Handeln, Zustand, einzelnes Schicksal eine objektive Bestimmung zu haben. In dem Gedanken der göttlichen Weisheit und Vorsehung hat er dieselbe nicht, um darauf im allgemeinen vertrauen zu können und im übrigen sich auf sein formelles Wissen und Wollen zu verlassen und die absolute Vollendung desselben an und für sich zu erwarten und einigen Ersatz für den Verlust, Mißlingen seiner besondern Zwecke, Interessen, [für] sein Unglück in einem ewigen Zwecke zu haben.

Ebendarum fiel ihm selbst auch nicht anheim die letzte Entscheidung, das letzte Wollen, — eine Schlacht heute zu liefern, heute dahin zu reisen, zu heiraten — aus sich selbst zu nehmen.« Dies nimmt das Selbstbewußtsein noch nicht aus sich selbst; es wäre die Entschließung des Individuums als eines Diesen. Hier hat es als solches noch nicht diesen Wert, — diese Berechtigung ist noch nicht als unendliche Subjektivität an ihm selbst gesetzt. Dies ist ein Punkt, der bei der griechischen Freiheit in Betracht zu ziehen ist. »Denn der Mensch hat das Bewußtsein, daß in diesem seinem Wollen nicht die Objektivität liegt und dasselbe nur formell ist, daß [wenn] es realisiert würde, [es] gut, recht [werden müsse] (nicht [bloß] der Absicht nach [wie bei den] Sophisten). Weil es so nicht die an und für sich objektive Göttlichkeit ist, die das Bestimmende sein kann, [so ist es] auch nur die äußerliche Objektivität, im ganzen die Naturmacht, eine Naturerscheinung. Der staunende Mensch findet in solcher Naturerscheinung eine Bezüglichkeit auf sich, weil er noch keine an sich objektive hat auf einen Gedanken [wie] Kraft, Gesetz, Zusammenhang von Ursache und Wirkung oder Idee. Es liegt zugrunde als formelle Vernunft das Gefühl, [der] Glaube der Identität des Äußern und Innern, und hier ist das Innre bloß menschlicher Zweck und Interesse.

Diese Objektivität hinzusetzen, bedurfte er es, die Bestimmung von außen und von einem Höhern zu nehmen als er selbst, — ein äußerliches, entscheidendes, ihn bestimmendes Zeichen. Es ist die innere Willkür, die, um nicht als Will-

kür zu sein, sich objektiv, d. h. hier nur äußerlich zu einem Andern seiner selbst macht, eine Zufälligkeit, d. i. äußerliche Willkür für höher nimmt als sich, irgendeinen Anstoß von außen, um sich zu bestimmen, — wie wir loosen, würfeln können.«

Das Individuum also, das dies oder jenes unternehmen will, befragt das Orakel; aber auch der Feldherr, der Staat holt sich die letzte Bestimmung von außen her. Irgendeine äußere Erscheinung wurde bei den Griechen erfordert, die entscheidet, ein Ton, ein Klang, eine Stimme. Sie haben einen natürlichen Anfang, sind äußerliche Bestimmungen für den Menschen, und die Manifestation ist irgendeine äußere natürliche Veränderung, Geräusch durch Säuseln der Blätter, Rauschen von Quellen u. dgl. Bei den Orakeln wurde keine artikulierte Antwort gegeben; die Alten sagten: die Stimmen der Dämonen sind unartikuliert. Aber auch als konkreter Ausspruch des Gottes sind die Orakel doppelsinnig. Nach ihnen handelt der Mensch, indem er sich eine Seite herausnimmt. Dagegen tritt dann die andere auf; der Mensch gerät in Kollision. Die Orakel sind dies, daß der Mensch sich als unwissend, den Gott als wissend setzt; unwissend nimmt der Mensch den Spruch des wissenden Gottes auf. Er ist somit nicht Wissen des Offenbaren, sondern Nichtwissen desselben. Er handelt nicht wissend nach der Offenbarung des Gottes, welcher als allgemein die Bestimmtheit nicht in sich hat und so, in der Möglichkeit beider Seiten, doppelsinnig sein muß. Sagt das Orakel: gehe hin, und der Feind wird überwunden, so sind beide Feinde „der Feind". Die Offenbarung des Göttlichen ist allgemein und muß allgemein sein; der Mensch deutet sie als Unwissender; er handelt nach seiner Deutung, und so ist die Tat die seinige. Darum weiß er sich schuldig. Der Vogelflug, das Rauschen der Eichen sind allgemeine Zeichen. Auf die bestimmte Frage gibt der Gott als der allgemeine eine allgemeine Antwort: denn nur das Allgemeine, nicht das Individuum als solches ist der Zweck der Götter. Das Allgemeine aber ist unbestimmt, ist doppelsinnig: denn es enthält beide Seiten.

Anderseits sind es Gesichte, die Eingeweide von Opfertieren, der Vogelflug, zufällige Äußerlichkeiten, die der Mensch noch braucht, um entschlossen zu sein. Der freie Grieche ist nicht frei in dem Sinne, wie wir im Selbstbewußtsein bei Dingen frei sind wie Reisen, Häuserbauen usf. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern will, der Staat, der eine Kolonie ausschickt —

diese Demokratie hatte noch nicht die Kraft, Energie des Selbstbewußtseins, daß sich das Volk selbst bestimmt, entschließt. Zwei Momente sind es, die bei den Orakeln die Entscheidung geben, etwas Äußerliches und seine Erklärung. Nach dieser Seite hielt sich das Bewußtsein nur empfangend, wie es im Vorhergehenden die Götter an sich erscheinen machte[1]).

»Das Unerwartete, Plötzliche, Sinnliche, Bedeutende, [z. B. eine] unzusammenhängende Veränderung [wie ein] Blitz vom heitern Himmel an einem weiten, gleichen Horizonte, ein Vogel, der aufsteigt, — was [nur immer] diese Unbestimmtheit, die Unentschlossenheit ist, unterbricht, ist ein Aufruf für das Innere, plötzlich zu tun, so zufällig [seinen Entschluß] in sich festzusetzen ohne Bewußtsein des Zusammenhangs, der Gründe. Denn eben hier ist der Punkt, wo die Gründe abgebrochen werden oder wo sie überhaupt mangeln[2]). Persönliche, besondere Zwecke gelten, unterhalb des Schicksals gleichsam, naiver, unschuldiger Weise. Für diese [sehen wir die Griechen] eine Freundlichkeit der göttlichen Wesenheit voraussetzen, einen Zusammenhang; und weil dieser Zusammenhang nicht an und für sich in der äußerlichen Natur sein kann, nicht zum Glück harmonisch ihrer selbständigen Mächte, Sonne, Meer usf. eingerichtet sind [und] nicht für sich unterschieden werden kann, was gut und nützlich ist, [müssen sie] es in einer Stimme suchen, es sich sagen lassen.

Die unmittelbare, äußere Erscheinung, die dem Zwecke am nächsten liegt, ihre Bestimmung für sein Handeln zu finden, ist ein Ton, ein Klingen, eine Stimme, ὀμφή. Daher [hat] Delphi wohl richtiger den Namen ὄμφαλος als in der

---

[1]) Hotho: Im Orakel gibt sich der Gott als offenbarer dem Unverstande hin, aber als Allgemeines, nicht als Besondres, und somit ist er selbst endlich, da er sich gegen das Endliche bestimmt. Dieses aber wird schuldig, indem es handelt, und weiß sich gegen das Göttliche als endlich. Hier also ist jetzt der Gegensatz gesetzt. Aber zugleich liegt im Orakel die Versöhnung; denn der Gott offenbart sich, teilt sich mit, gibt sich dem Menschen seinem Wesen nach hin, während dieser, indem er das Orakel befragt und es zur Entscheidung seines Tuns macht, seinerseits sich als negativ selbst aufgibt, zugleich aber durch Annahme des Orakels mit dem Göttlichen sich identifiziert. Diese gesetzte Negativität und Identifikation ist die Versöhnung.

[2]) Mskr. in Klammern: (Dies subjektive Bedürfnis — Rauschen der Quelle — Merkur — ganz Ohren verstopfen — der erste Laut).

andern Bedeutung: ὄμφαλος = Nabel (der Erde). Den griechischen Orakeln lag vornehmlich solches Rauschen, Tönen zugrunde (Clavier[1]), p. 35). In Dodona manifestierte sich das Zukünftige durch drei Arten von Zeichen: die Bewegung der Blätter der heiligen Eiche, das Murmeln der heiligen Quelle und ein Geräusch, welches ein hohles Gefäß machte, ein ehernes Gefäß auf einer Säule, auf einer andern Säule daneben ein ehernes Kind mit einer Rute von ehernen Fäden, die auf jenes anschlugen, wenn der Wind ging. Auch in Delphi ist ein Hauptmoment der Wind, der aus einer Höhle hervorging, und dessen Getöse am ehernen Dreifuß (s. Clavier). [Dazu kam dann der] Enthusiasmus der Priesterin, [das] Fassen der Töne [, die] in einen Zusammenhang, Bedeutung übergehend [gedeutet wurden]. [Die] Begeisterung der Pythia durch Dampf [ist] spätere Vorrichtung und Vorstellung.« Die Pythia mußte durch Dämpfe betäubt werden, um dann in der Raserei Worte ohne Zusammenhang auszustoßen, die erst der Priester auszulegen hatte. Er deutete auch die Träume. »Gesichte [schaute man] etwa in der Höhle des Trophonius (Clavier, p. 6).

Sehr naive Orakel [gab es][2]). Pausanias [sah] in Pharos in Achaja eine Statue des Merkur auf dem Markte[3]), die auf folgende Art um Rat befragt wurde: [Man] brannte Weihrauch auf dem Altar, zündete Lampen an, tat dem Gott eine Frage ins Ohr, lief dann fort vom Markte und hielt sich die Ohren mit den Händen zu. Zum Markte hinaus, machte man sie auf, und das erste Wort, das man draußen hörte, war Antwort auf die Frage«, die dann durch Deutung mit dieser in Zusammenhang gebracht wurde. »Opfertiere [zu] konsultieren, Eingeweide [zu beschauen, waren Mittel, die nur] in entferntem Zusammenhang [zum gesuchten Aufschluß standen]. [Es würde] zu weit führen, in dieses Detail [sich] einzulassen. (Erdbeben, Lakedämonier.) Mehrere Opfertiere [wurden geschlachtet], wenn die ersten unglückliche Vorbedeutungen zeigten, bis sich glückliche Zeichen fanden; also sollte sich die in Dunkel gehüllte Zukunft nach dem Wunsche

---

[1]) Clavier, Etienne, 1762—1817: mémoire sur les oracles des auciens, Paris 1818.

[2]) Am Rande: αἱ τῶν δαιμόνων φωναὶ ἄναρθροί εἰσιν — Motto in Goethe, zur Morphol. II. Bd., [Er] gibt an, wo er es her hat. —

[3]) Am Rande: die Procos hielt [?]

der Sterblichen doch zuletzt bequemen (Moritz, Anthusa[1]), S. 353). Nicht dies Räsonnement — das Wiederholen ist höchst inkonsequent, — aber um so mehr der Sinn, [die] subjektive Bestätigung [ist das bestimmende Moment].

In Ägypten [befragte man den] Apis; man gab ihm zu fressen aus der Hand: nahm er es an, [so war es ein] gutes Zeichen. Von Germanicus ([Clavier] S. 4) wandte er sich weg, und dieser starb bald hernach. Vögelfressen u. dgl. gehört vornehmlich zum römischen Aberglauben.

Dies [sind] die Hauptmomente der Religion der Schönheit. Alle Seiten der Totalität [sind] darin vorhanden und befriedigt«; der Geist, die Vernunft ist der Inhalt, »aber« die Vernunft noch als Substanz ihrem Inhalte nach, deshalb in die Besonderungen auseinanderfallend, »der Mittelpunkt die partikuläre, göttliche Macht, getreten sowohl aus der substanziellen Einheit des Natürlichen und Geistigen, als [aus] der Abstraktion des Einen, dieselbe damit als menschliche Gestalt mit überwiegender Bestimmung der Geistigkeit.« Der Form nach ist es die geistige, die menschliche Gestalt, die das Natürliche an ihr hat, so daß es nur Ausdruck des Geistigen, nicht mehr ein Selbständiges sei. »[Doch] fehlt noch allgemeiner Geist, diese Geistigkeit in die absolute Einheit der Subjektivität zurückgenommen, und darum [ist der] Gegensatz, und zwar das Bewußtsein der Geistigkeit Hauptmoment, aber ein Gegensatz, der nur theoretisch ist.« Die Endlichkeit dieser Religion ist bei jeder Seite bemerklich gemacht worden. »Der Mensch [ist] frei. α) [Gegen] besondere Götter, β) gegen den Menschen [besteht wohl ein Gegensatz], aber ein Gegensatz, der freundlich aufgelöst ist, und die Religion ist [das] Bewußtsein, [die] Gewißheit, der Genuß dieser freundlichen Auflösung. [Es ist hier] noch nicht unendliche Entzweiung und allgemeiner Geist.

[Die] abstrakte Grundbestimmung [dieser Religion] ist die Notwendigkeit. Die nächst höhere Bestimmung ist die Freiheit, der Begriff und die unendliche Subjektivität, aber der Begriff noch als endlicher: der Zweck, durch den Begriff bestimmte Macht, aber nach endlichen Begriffen, endlichen Zwecken.«

[1]) Moritz, Karl Philipp, 1757—93, Professor der Altertumskunde an der Akademie der Künste zu Berlin: Anthusa oder Roms Altertümer (Berlin 1791).

4. Abschnitt.

[1]) Die Religion der Zweckmässigkeit.

1. Der Begriff.

In der Religion der Schönheit hatten wir zwei Momente, die abstrakt leere Notwendigkeit und außerhalb dieser die besondern Mächte des Rechts, der Sittlichkeit und natürliche Mächte, die allgemeine, geistig sittliche Substanzialität. Außerdem sind diese besondern Mächte keine Abstrakta, sondern Individualitäten, individuelle Götter, besondere Volksgeister wie Athene für Athen, Bakchos für Theben, auch Familiengötter, die zugleich mitteilbar sind, den Charakter weiterer Allgemeinheit in sich haben, auch von andern Völkern verehrt werden. Es sind damit auch die Gegenstände solcher Götter besondere Städte, Staaten, besondre Zwecke, deren eine Menge sind[2]). Die Naturreligion war die erste, die zweite Form waren die Religion der Schönheit und der Erhabenheit, das geistige Fürsichsein. Die dritte der so bestimmten Religionen ist die der Zweckmäßigkeit, die Totalität in dieser Sphäre, zunächst die

---

[1]) Mskr.: C. Religion der Zweckmäßigkeit zunächst oder der Selbstsucht, des Eigennutzes.

[2]) Hotho: Die Notwendigkeit schwebte als Macht über jenen Mächten, und diese gingen, durch wechselseitige Negation sich aufreibend, in die Selbstlosigkeit dieser abstrakten, zwecklosen Einheit auf. Aber die Notwendigkeit selbst bestimmt sich zu jenen Mächten, setzt sie sich gegenüber, und der Widerspruch dieses Gegensatzes, indem er sich löst, führt nicht zu einem leeren Resultate des Einen, sondern indem das Eine sich zur Besonderheit bestimmt, die Besonderheit aber sich als zerstreute Welt des Besondern zur Allgemeinheit aufhebt, so zeigt sich, es werde das Allgemeine zum Besondern, das aber selbst Allgemeines ist. Dadurch hat die Notwendigkeit sich mit dem Besondern erfüllt, das aber ein allgemeines Besondere ist. Denn dies war die nächste Forderung, daß jene Gegensätze starrer Notwendigkeit und göttlich bestimmter Subjektivität sich vereinigten. Die Bestimmtheit soll dadurch der Macht gleich und somit allgemeine Bestimmtheit, die Macht aber nicht das Selbstlose, sondern das Wollen dieser Bestimmtheit sein.

Vereinigung der Religionen der Schönheit und der Erhabenheit.

In der Religion der Schönheit haben wir die leere Notwendigkeit, in der Religion der Erhabenheit die Einheit als subjektive. In jener fällt die sittliche Substanzialität, das Rechte, das im empirischen Selbstbewußtsein gegenwärtige Wirkliche außer der Notwendigkeit; wir haben da die sittlichen Mächte, die als Individuen vorgestellt sind, als geistige, konkrete Subjekte, als besondere Volksgeister, als lebendige Geister. Diese Besonderheit nun, reduziert unter eines ist die nächste Bestimmtheit. Es ist die nächste Forderung des Gedankens, daß die abstrakte Notwendigkeit erfüllt werde mit der Besonderheit, mit dem Zweck in ihr selbst. Das hatten wir bereits in der Religion der Erhabenheit; aber da ist der Zweck teils die abstrakte Weisheit, teils in seiner Realität nur ein vereinzelter Zweck als einzelne Familie, die auf einen natürlichen Boden beschränkt ist. Das Höhere ist nun, daß dieser Zweck erweitert werde zum Umfange der Besonderheit überhaupt. Diese entwickelte, ausführliche, mannigfache Besonderheit hatten wir in der Religion der Schönheit; daß sie nun auch in die Einheit gesetzt werde, das kann nicht jene wahrhaft geistige Einheit, den reinen Geist des Gedankens ergeben wie in der Religion der Erhabenheit.

Die nähere Notwendigkeit im Begriff ist somit, daß sich jene abstrakte Notwendigkeit mit der Besonderheit der Zwecke vereinige. Das Schicksal ist zwecklos; jetzt soll der allgemeinen Notwendigkeit dieser Macht der Zweck, die Weisheit, Vorsorge, die in sich Bestimmung setzende Individualität gleich werden, oder jene Macht soll selbst das Wollende sein. In der ersten Religion dieser Sphäre, in der Religion der Erhabenheit haben wir abstrakte Weisheit, die allgemeine Macht und Weisheit, wo, wie gesagt, die Erfüllung ein ganz einzelner Zweck, ein ganz einzelnes Volk ist und die Familien ausschließend gegeneinander sind. In der zweiten Religion ruhen die vielen besondern Mächte im Schoße der Götter, und die vielen besondern Realitäten nehmen an der Gottheit teil; die realen Volksgeister haben ihr Gewähren darin und sind darin Zwecke: es ist die göttliche Aristokratie. Das Dritte nun ist, daß ein realer Zweck es sei, der von der Macht ausgeführt werde. Zuerst also hat sich uns ein ausschließender Zweck gezeigt, dann viele, und diese sollen nun zu einem allgemeinen Zweck erweitert, dieser soll selbst

Notwendigkeit, Höchstes werden. Dies ist der Begriff dieser dritten Religion.

»[1]) Der Religion der Schönheit liegt diese Bestimmung unmittelbar nahe. Die Bedeutung, die abstrakte Bestimmung des schönen Gottes ist eine Qualität (eine ebenso menschliche, dem Menschen immanente Kraft und Bestimmung) und eine geistige Macht, als solche in sich bestimmt und so, daß diese Bestimmtheit als subjektive ist, zunächst unterschieden von der Objektivität, so daß jene Bestimmtheit ist als solche, die erst realisiert werden soll, und Subjektivität als die formale Macht ist, diese Realität des besondern Inhalts zu setzen, sich objektiv zu machen.

[2]) Dieser Inhalt ist zunächst noch bestimmter, endlicher, der Begriff der formalen Subjektivität. Damit wird dieser Inhalt endlicher, menschlicher Zweck. [In der] Religion der Schönheit [sind es] bestimmte, jedoch freie Mächte, [die aber] verschweben; ihre ideale Schönheit, das Allgemeine [ist] höher als ihr besonderer Charakter: Mars läßt sich auch den Frieden gefallen. [Es sind] Götter der Phantasie für den Augenblick, die keine Konsequenz haben, jetzt hervortreten, [hernach zurücktreten]. Pallas [ist die] Weisheit itzt in sich, für sich, [die] zurückgeht zum Olymp. (Es ist ein Götterkreis von zwölf Göttern, aber ohne [Konsequenz].)

[3]) Aber insofern die Zweckbestimmung zugrunde liegt, erhält sich die Bestimmtheit in der unendlichen Form; unendliche Subjektivität, zurückgenommen, ist fixiert.

Aber an und für sich ist Endlichkeit im reinen Begriffe Allgemeinheit nicht fixiert, nur im Menschen, im Geist als endliche, menschliche Zwecke. Religion fällt dazu herab, bestimmten Zwecken, Interessen zu dienen, kommt aus ihnen, hängt von ihnen ab.«

Es ist zunächst die eine relative Totalität, eine Totalität, in der jene beiden Religionen ihre Einseitigkeit zwar verlieren, aber jedes der Prinzipien zugleich durch die Aufnahme in sein Gegenteil verderben wird; eben diese Einheitlichkeit interessiert uns doch an ihnen. Die Religion der Schönheit verliert die konkrete Individualität ihrer Götter und damit auch deren

[1]) Mskr.: α) Begriff, Zwecke.
[2]) Mskr.: β) endliche
[3]) Mskr.: γ) menschliche

sittlichen, selbständigen Inhalt; die Götter werden zu Mitteln herabgesetzt. Die Religion der Erhabenheit verliert die Richtung auf das Eine, Ewige, Überirdische. Verbunden werden sie zu einem zunächst empirischen allgemeinen, zu einem ausführlichen, äußerlich allgemeinen Zwecke; in der Religion der Zweckmäßigkeit ist der Zweck dies Umfassende, aber ein äußerlicher, der dann in den Menschen fällt, — und der Gott ist die Macht, ihn zu realisieren.

Die Notwendigkeit, das Fatum, die Macht ist das Herrschende, und das, was mit ihm identisch gesetzt wird, ist ein Zweck selbst, ein empirisch äußerlicher Zweck wie bei der Religion der Erhabenheit, aber ein Zweck, der zunächst erhoben ist zu einer umfassenden Realität. Er ist seinem Inhalte nach empirisch; es ist die nächste Weise der Allgemeinheit: die nächste unvollkommene abstrakte Allgemeinheit ist die Erweiterung des Zwecks zur allgemeinen Realität. Der Inhalt ist weltlicher Zustand, Herrschaft der Welt, Universalmonarchie. Dieser Zweck muß von dem der mohammedanischen Religion unterschieden werden. Auch in dieser ist Herrschaft über die Welt der Zweck, aber das, was herrschen soll, ist der Eine des Gedankens. Eben wie in der christlichen Religion gesagt wird, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollen; auch hier ist der Zweck allgemeine Verknüpfung, aber so ist dieser Zweck, die Herrschaft des Einen, geistiger Natur; jedes Individuum ist darin als geistig, als denkend, frei und gegenwärtig in diesem Zweck, hat an ihm einen Mittelpunkt und ist kein äußerlicher Zweck. So nimmt der Mensch den ganzen Umfang des Zweckes in sich selbst. Hier dagegen ist er noch empirisch äußerlich, umfassend zwar, aber nach empirischer Realität eine Herrschaft der Welt. Der Zweck, der darin ist, ist dem Individuum ein äußerer Zweck und wird es immer mehr, so daß das Individuum diesem Zwecke nur unterworfen sei, ihm diene.

An sich ist darin enthalten die absolute Vereinigung der allgemeinen Macht und der Einzelheit in jedem Sinne. Es ist affirmative Einheit Gottes und der Menschen; aber es ist sozusagen eine rohe, geistlose Vereinigung[1]). Das Verhältnis der äußern Zweckmäßigkeit hat diesen Mangel, daß der Zweck ein vom

[1]) Hotho: Beide Seiten, Besonderheit und Allgemeinheit, sind nur nivelliert, zu abstrakter Dieselbigkeit herabgesetzt, nicht konkret vermittelt.

Menschen gesetzter, äußerlicher, empirischer Zweck ist. Dieser Mangel aber hat in einem höhern seinen Grund, darin, daß Gott diesen Zweck hat; dieser soll realisiert werden. Seinem Inhalte nach ist er ein äußerlicher; so ist auch seine Realisation eine äußerliche, im Endlichen, auf der Welt. Die Macht ist nicht Weisheit; ihre Bestimmung, ihre Realität ist nicht an und für sich göttlicher Zweck. Es ist nicht der mit sich selbst erfüllte Eine; es ist nicht im Reiche des Gedankens, daß diese Einheit gesetzt ist. Es ist weltliche Macht, nur Herrschaft, die Weltlichkeit nur als Herrschaft, und die Macht ist darin unvernünftig an ihr selbst. Die wahrhafte Zweckmäßigkeit wäre, daß der Zweck, der Begriff realisiert würde, und durch diese Realisation wird Einheit des Begriffs, Gottes, des göttlichen Subjekts und dessen gesetzt, worin dieser realisiert wird, der Objektivität, und das ist dann die Natur Gottes selbst, das ist dann die innere Zweckmäßigkeit, wo die Seite der Realität selbst am Begriff identisch mit dem Begriff ist, dieser Prozeß, diese Bewegung, daß der Begriff selbst sich objektiviert und dies Objektive mit sich identisch setzt, daß er der absolute Zweck, der absolute Endzweck ist. Hier aber ist die absolute Idee noch nicht als dieser Kreislauf, diese Beziehung auf sich vorhanden; deswegen ist der Begriff, der realisiert werden soll, ein äußerlicher, der Inhalt, der realisiert werden soll, ein solcher, der in die Welt, in das menschliche Bewußtsein fällt, insofern er realisiert werden soll. Gegen die Macht zerfällt darum zu gleicher Zeit das Besondere, weil es nicht auf vernünftige Weise darein aufgenommen ist; es ist außer jener Einheit, ein ungöttlicher Inhalt, Selbstsüchtigkeit des Individuums und Befriedigung in ungöttlicher Weise, in besondern Interessen äußerlich vereinzelter Zwecke. Sie ist außer der Vernunft; die Herrschaft steht kalt und selbstsüchtig auf einer Seite, und auf der andern steht ebenso das Individuum[1]).

Das ist also die Bestimmtheit dieser Sphäre überhaupt, der allgemeine Begriff dieser Religion. Es ist darin an sich

---

[1]) Hotho: Beide Gegensätze, die Religion der Erhabenheit als der einzelne Zweck und die der Zweckmäßigkeit als des allgemeinen Zwecks sind ihr eigner Widerspruch. In der Erhabenheit wird der einzelne Zweck erfüllt, aber der allgemeine nicht, in der Zweckmäßigkeit der allgemeine über die Partikularität nicht, oder auch umgekehrt: weil in der Erhabenheit und durch die Aufgebung gegen

die Forderung des Höchsten gesetzt, die Vereinigung des reinen Insichseienden und der Zwecke; aber die Vereinigung ist diese ungöttliche, rohe.

Das Nähere, worin der Zweck hier besteht, ist dies. Der Zweck in der Religion der Erhabenheit ist, insofern er auch ein beschränkter ist, doch zugleich als wesentlicher Zweck, aber als noch nicht entwickelt. So ist sein Inneres die Familie, die natürliche Sittlichkeit als solche. Hier ist dieser Zweck der erweiterte; der befassende, wesentliche Zweck ist der S t a a t überhaupt. Dieser Staat ist ein äußerlicher, weltlicher Zweck, so daß der Inhalt noch nicht eigentlich in Gott selbst fällt; er fällt zwar in ihn, ist aber nicht Gottes eigene Natur. Dieser Staat ist auch nur erst der abstrakte Staat, die Vereinigung der Menschen unter ein Band, aber so, daß sie noch nicht in sich vernünftige Organisation ist, und der Staat ist noch nicht vernünftige Organisation in sich selbst, weil sozusagen Gott noch nicht die vernünftige Organisation in ihm selbst, der konkrete Geist ist. Die Zweckmäßigkeit ist die äußerliche; als innerliche gefaßt, wäre sie die eigne Natur Gottes. Weil Gott noch nicht diese konkrete Idee, noch nicht wahrhafte Erfüllung seiner durch sich selbst ist, so ist dieser Zweck, der Staat, noch nicht diese vernünftige Organisation, vernünftige Totalität in sich und verdient darum auch den Namen Staat nicht, sondern ist H e r r s c h a f t, die Vereinigung der Individuen, Völker in ein Band unter eine Macht, und indem wir hier den Unterschied haben zwischen Zweck und Realisierung, so ist dieser Zweck zunächst vorhanden als nur subjektiv, nicht als ausgeführter, und die Realisierung ist Erobern, Erwerbung der Herrschaft, Realisierung eines Zweckes, der a priori ist, der erst über die Völker kommt und erst sich vollbringt. Dies liegt in der Bestimmung des Zwecks; dieser Unterschied ist sehr wesentlich.

Es wurde schon angegeben: Athene ist der Geist des Volks. Da ist das Wohlsein der Stadt Athen, ihr Glück, nicht Zweck der Athene, da ist kein Verhältnis eines Zweckes, der realisiert

---

den Einen der einzelne Zweck erfüllt wird, fehlt die Realisierung der Individualität, obgleich der Zweck ein einzelner ist; in der Religion der Zweckmäßigkeit, obgleich der Zweck der allgemeine ist, der nur durch die Individualität vollführt werden kann, setzt die Individualität sich selbst als das Allgemeine und Gültige und integriert die Erhabenheit.

werden soll, sondern Athene ist die substanzielle Einheit, der Geist des Volkes, und Athen ist das äußerliche Dasein dieses Geistes, ist unmittelbar mit ihm identisch. Pallas ist nicht die Göttin Athens, die Athen zum Zweck hätte. Hier aber ist diese Kategorie der äußerlichen Zweckmäßigkeit die Hauptsache, auf die es ankommt.

»[1]) Zweckmäßiges Tun ist Eigentümlichkeit nicht nur des Geistes, sondern des Lebens überhaupt; es ist das Tun der Idee. Denn es ist ein solches Hervorbringen, welches nicht mehr Übergehen in anderes ist, es sei an sich bestimmt als anderes oder an sich wie in der Notwendigkeit dasselbe, aber in der Gestalt und füreinander ein Anderes. Im Zwecke ist ein Inhalt als Erster unabhängig von der Form des Übergehens, von der Veränderung, in ihr sich erhaltend. [Z. B. die] lebende Form, [der] Keim: diese Blumennatur, der Trieb des Lebens; [der] Einfluß von Luft, Wasser usf. ist Hervorbringen, aber nur seiner Entwicklung, [und die ist] leere Form, Übergang von Subjektivität in Objektivität. Keim [ist] präformierte Gestalt, die sich manifestiert. So [ist es auch] im Geistigen.

Das zweckmäßige Tun liegt der geistigen Gestalt, die wir gesehen, von selbst sehr nahe; aber es ist der innere Begriff, der zu betrachten ist (und die Menschen können ebensowohl instinktartig nach Gewohnheit und Sitte [sich] verhalten). Jene Gestalt ist nur erst die oberflächliche Weise, in der eine Natur und geistige Bestimmtheit erscheint, ohne daß diese Bestimmtheit selbst als solche in der Weise der Idee, des Zweckes wäre — noch nicht die unendliche Entzweiung.

Die abstrakte Bestimmung und Grundlage der vorigen Religion war die Notwendigkeit und a u ß e r ihr die Fülle der geistigen und physischen Natur, die darum in Bestimmtheiten, Qualitäten sich zerstreut, nicht in jener Einheit gehalten ist, so wie jene Einheit für sich inhaltslos ist, jene eben darum in sich einwurzelnd, und die geistige Gestalt und Idealität gibt ihnen nur jene Heiterkeit, die sie zugleich über ihre Bestimmtheit erhebt und sie gleichgültig macht. Die Notwendigkeit ist nämlich nur an sich die Freiheit, noch

---

[1]) M s k r.: C. Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes 27/7 21

nicht Weisheit, ohne Zweck in ihr; in der Notwendigkeit befreien wir uns nur insofern, als wir den Inhalt aufgeben. Das, was notwendig ist, ist aber allerdings ein Inhalt, irgendein Begegnis, Zustand, Erfolg usf., aber [es] ist, sein Inhalt als solcher ist eine Zufälligkeit, — er wird aufgegeben in der Freiheit der Notwendigkeit als formell; hier erhält er sich. Es kann so oder anders sein, oder die Notwendigkeit ist eben dies Formale, nur dies am Inhalte, daß er ist, aber nicht, was er ist. Notwendigkeit [ist] eben nur das Festhalten dieses Abstrakten.

Die Notwendigkeit vertieft sich aber in den Begriff. Er, die Freiheit, ist die Wahrheit der Notwendigkeit. Dies logisch [ausgedrückt: Unter] Begriff überhaupt verstehen wir, etwas als Moment eines Zusammenhangs fassen, eines Zusammenhangs, der als Zusammenhang Unterscheidung, [somit] ein bestimmter, erfüllter ist. Zusammenhang nach Ursache und Wirkung ist selbst nur Zusammenhang der Notwendigkeit oder äußerliche Notwendigkeit, d. h. nur formell; es fehlt dies, daß ein Inhalt gesetzt ist als für sich bestimmt, *traversant ce changement de cause en effect sans changer*, der den Wechsel von Ursache und Wirkung durchlaufe ohne Veränderung, nicht nur an sich, sondern gesetzt, und dies näher, indem das äußerliche Verhältnis, die Gestaltung verschiedener Wirklichkeit herabgesetzt ist zum Mittel. (Vermittlung seiner mit sich selbst.)

Zum Zwecke bedarf es Mittel, d. i. ein äußerliches Wirken, das aber die Bestimmung hat, unterworfen zu sein der Bewegung des Zwecks, seine Bewegung sich zu erhalten und jenes Übergehen aufzuheben. In Ursache und Wirkung (Mechanismus) [ist] an sich derselbe Inhalt, aber gesetzt [als] selbständige Wirkliche, die aufeinander einwirken (Objektivität).

Dies als Identität mit sich gegen den erscheinenden Unterschied der Gestaltung der Wirklichkeit [ist] also gesetzte Identität. Daher kommt beim zweckmäßigen Tun nichts heraus, was nicht schon vorher ist; [es] erhält sich nur. Leben ist fortdauernder Prozeß, Hervorbringen; aber nur das wird hervorgebracht, was schon ist. [Mit] Individuum [und] Gattung [ist es] ebenso. Aber im mechanischen Zusammenhange kommt ein Anderes heraus, als schon ist. Darum [steht die] Freiheit in Begriffen [und ist die] Notwendigkeit [hier] zur Form

herabgesetzt, [zum] Übergehen von [der] Subjektivität des Zwecks in Objektivität.

Eben darin liegt im Zwecke der Unterschied des Zweckes von der Realität. Zweck erhält sich, vermittelt sich mit sich selbst und geht nur mit sich zusammen, bringt hervor die Einheit seiner als subjektiven mit der Realität, — aber durch Mittel. [Es ist ein] Prozeß der Notwendigkeit; er [der Zweck] ist die Macht über sie [die Mittel], die Macht, die zugleich einen ersten, an und für sich bestimmten Inhalt hat, der ein Festes ist und das Letzte bleibt, die Notwendigkeit, welche den äußerlichen besondern Inhalt in sich genommen hat und ihn festhält gegen die Realität, welche eine negative Bestimmung hat, zum Mittel herabgesetzt ist.

Im Leben nun ist diese Einheit des die Realität immer bewältigenden und durch diese Gewalt sich von der Gewalt befreienden und erhaltenden Inhalts vorhanden; aber der Inhalt ist nicht frei für sich im Elemente des Gedankens in Weise seiner Identität herausgehoben, er ist nicht geistig. In den geistig gebildeten Idealen ist dieselbe Einheit, aber als frei zugleich vorgestellt, vorhanden, — jene Einheit als die Schönheit, höher als das Lebendige, und ihre Qualität insofern wohl auch als Zweck, und ihre Produktion [ist] zweckmäßiges Tun. Aber ihre Qualitäten sind nicht vorgestellt in der Weise der Zwecke; z. B. Apollo, Pallas haben nicht den Zweck Geschicklichkeiten, Wissenschaft, Poesie hervorzubringen, zu verbreiten, Ceres, der mystische Bakchos nicht, Gesetze zu lehren, hervorzubringen. Sie beschützen sozusagen dieselben; es ist ihre Sorge, [sie sind die] *μέδοντες*. Die Stadt [ist ihr] Lokalort, Delphi, [die] Insel Delos; [oder] Bakchos [besitzt] Thebai; es liegt ganz nahe diese Bestimmung, aber jene Trennung ist nicht vorhanden von Zweck gegen die Realität und Überwältigung derselben. Diese göttlichen Naturen sind diese Mächte und Tätigkeiten selbst, die Muse selbst dies Dichten, die Athene selbst das athenische Leben usf. [Sie] walten in ihrer Realität immanent wie [die Bewegungs-] Gesetze in den Planeten, Pallas z. B. bei Homer.

Die Götter[1]) sind nicht Mittel, noch stehen sie gegeneinander, sondern verschweben selbst in der Notwendigkeit. Jetzt kommt ein Gott, Mars, Neptun, Pallas unter

[1]) Mskr.: Menschen

Jupiter wie gutmütige, rohe Leute unter einen Gebieter, spreizen sich auf, aber unterwerfen sich und lassen sich auch wieder zurechtbringen und es sich gefallen und gehen nach Hause, Mars nach Thrazien usf.

Zweck gesetzt als Identität unterschiedener Wirklicher, an und für sich bestimmte Einheit, sich in ihrer Bestimmtheit erhaltende Einheit gegen andre Bestimmtheiten, [ergibt das] Gesetz der Notwendigkeit, Abhängigkeit einer Bestimmung von einer andern, [während das] Untergehen der Bestimmtheit in der Notwendigkeit sistiert, aufgehoben [wird]. [Dagegen haben die Griechen] Götter, deren Mächte nicht Zwecke [sind].

Der Begriff nun, insofern [er] frei für sich gesetzt ist, hat so zunächst die Realität sich gegenüber; sie [ist] gegen ihn als ein Negatives bestimmt. In dem absoluten Begriff, der reinen Idee zerschmilzt dann die Realität, dies Feindliche, zur Einheit, zur Befreundung mit ihm, nimmt seine Eigentümlichkeit zurück und wird so davon, nur Mittel zu sein, selbst befreit[1]).

Aber zunächst ist der Zweck selbst noch unmittelbar, formell. Seine erste Bestimmung ist, daß das so in sich Bestimmte für sich sei, zunächst gegen die Realität, und sich in ihr als einer widerstreitenden realisiere. Oder er ist zunächst so endlicher Zweck, und dies Verhältnis ist ein Verstandesverhältnis, und die Religion, die solche Grundlage hat, Verstandesreligion.

Solche Zwecke und Art solcher Religion [haben wir] sehr nahe, sehr ähnlich schon gesehen in der Religion des Einen; [sie ist] Verstandesreligion, insofern dieser Eine abstrakt als dieser Gedanke gegen alle Realität ist, und jüdische Religion [ist so] Religion des hartnäckigsten, totfesten Verstandes. Deswegen [regiert in ihr der] Zweck: jener Eine, sich erhaltende. Menschen [als] Volk Gottes [sind] selbst nur Mittel; nicht Menschliches als solches [ist] in seinen Willen als Zweck, überhaupt [als] Erfüllung aufgenommen, d. h. überhaupt nichts Bestimmtes. Aber Zweck [ist hier] ganz allgemein α) Verherrlichung des Namens Gottes, daß Gott seinen Namen verherrlicht, formell, keinen Inhalt, keine Idee [festsetzend], nicht an und für sich be-

[1]) Am Rande: Höchst wichtiger Übergang zur Zweckbestimmung, erst wahrhafte, selbständige Idealität.

stimmt, nur [als] abstrakte Manifestation. Wohl [aber ist] auch ein bestimmter Zweck [da]: β) [ein] Volk Gottes [und] Einzelheit dieses Volks. [Aber] nur wegen ihrer Verehrung ist [es] Inhalt eines Zweckes [und so ein] Zweck, der völlig unbegreiflich ist, Zweck nur, wie der Knecht dem Herrn ist, nicht ein Inhalt Gottes selbst, nicht sein Zweck, nicht göttliche Bestimmtheit. —

[1]) Gott ist das Wesen, das zweckmäßig handelt, bestimmte Zwecke also in der Welt hat; endliche Dinge, Zustände sind sein Zweck, sein Wollen. Gott ist der Weise, noch nicht die absolute Weisheit.

(Beweis vom Dasein Gottes.) Dies gibt eine teleologische Betrachtungsweise der Welt überhaupt; solche weise Einrichtung, so eine Harmonie, Zusammenstimmung des einen zu anderem, das Bedingungen hat. Das Lebendige, Geistige [hat] als endliches unendlich viele Bedürfnisse, Abhängigkeiten von anderem, welches selbständige Dinge sind. Diese Abhängigkeiten, die mannigfaltigst bestimmten Qualitäten setzen voraus die mannigfaltigst bestimmten entsprechenden Dinge und eine Erkenntnis Gottes in den weisen Einrichtungen der Natur, einen Beweis vom Dasein Gottes aus dieser zweckmäßigen Einrichtung der Natur.

Ehe wir diese Wendung und Betrachtungsweise näher erwägen, [wollen wir] zuerst bemerken, daß wir nachher die bestimmtere Form der Religion betrachten, bei welcher die endliche Zweckmäßigkeit zugrunde liegt. Hier aber ist es zunächst diese Bestimmung überhaupt, insofern sie Bestimmung des göttlichen Wesens sei — wie bei der Notwendigkeit —, die zu betrachten ist, und es ist in Ansehung ihrer zu bemerken, welche Stellung sie hat: diese ist eine untergeordnete unter höhern Begriff. —

Die Frage ist zunächst: welcher Art sind diese endlichen Zwecke? Sie sind in der natürlichen und geistigen Welt zu suchen, nicht in der Natur Gottes selbst, weil sie endliche sind. Eben deswegen sind die Bestimmungen außerhalb Gottes, und dieser ist ein natürlicher, sie anordnender und regierender Verstand. Der Sinn dieser äußerlichen Zwecke ist nun näher dieser.

---

[1]) Mskr.: α) Abstrakter Begriff.

Zweck ist die sich erhaltende Einheit des Begriffs (wie Bestimmtwerden, Realisierung ein anderes [Moment ist]), aber im endlichen Zwecke ist die Zweckbeziehung [eine solche] äußerlicher Zweckmäßigkeit. Das Mittel, das Andere, worin und wodurch der Zweck sich realisiert, [ist] ein äußerliches, und die Einheit ist nicht immanent, sondern äußerlich. Die teleologische Betrachtung der Welt zeigt nun im Natürlichen die organisch Lebendigen bedingt, sich realisierend, ihren Begriff (Leben)[1]) ausführend durch eine unorganische Natur, die als ganz selbständig und zufällig gegen sie auftritt, jene in eigentümlicher, unendlich mannigfacher Verschiedenheit, denen eine ebenso unendlich mannigfaltige qualitative Natur entsprechen muß, — sie haben Bedürfnisse, Abhängigkeit in unendlicher Weise — aber für sich ohne Beziehung darauf ist. Bedingungen [sind] α) zufällige Gegenstände, für sich ohne Bedeutung, β) notwendig, aber für ein anderes. So bedürfen Pflanzen Luft, Wasser, Erde usf., Tiere ihrer[2]) Nahrung, [einer] Art der Wohnung, verhalten sich zu Luft usf. Die Tiere selbst wieder an ihnen sind ein Mannigfaltiges von Gliedern, Organen an ihnen selbst; ihre Bedürfnisse [sind ebenso] als das Leben in Mannigfaltigkeit ergossen, von unendlicher Spezifikation selbst an ihnen zufällig. Formen, Arten, Lebensweisen der Tiere [sind], je vereinzelter, besonderter, desto zufälliger; denn um so mehr anderes [ist] ebensogut möglich, um so unendlich mehrere Verschiedenheiten gibt es, besonders bedingter, abhängiger [Wesen], und ebenso unendlich spezifiziert [sind] ihre äußern Bedingungen, die um so zufälliger erscheinen, je spezifischer sie sind. Das Verhältnis zur Luft für [das] Bedürfnis zu atmen erscheint nicht so zufällig, als daß z. B. dies Tier, Insekt nur eine Art von Pflanzen zu seiner Nahrung hat und diese sich für dasselbe vorfindet, und umgekehrt, daß diese organische Bildung für die besondern Elemente Luft, Wasser adäquat ist. Die Spezifikation der Bedürfnisse selbst, z. B. Bau der Zellen bei den Bienen, Ameisen, [der] Winterschlaf erscheint als ein zufälliger Trieb für die Körpergestalt, der er innewohnt, und überhaupt [als] zufällig.

Ebensolche Zusammenstimmung kann in Ansehung des Menschen für seine ins Unendliche sich detaillierenden Be-

[1]) Mskr.: ihren Leben, Begriff
[2]) Mskr.: seiner

dürfnisse aufgezeigt werden. Der Verstand des Menschen hat unendliche Mittel erfunden, aber diese Mittel selbst müssen eine spezifizierte Grundlage haben — Eisen, diese Art von Holz — um sich zu den spezifischen Mitteln zu solchen spezifischen Bedürfnissen gebrauchen zu lassen. Noch unendlich mannigfaltiger und zufälliger sind die Umstände, [die] besondern geistigen Bedingungen, die er sich gibt, welche für die besondern Zwecke der Menschen bedingend, erregend, leitend, entwickelnd sind, die er [für sein] Wohl sich innerlich macht. Jeder in seiner Entwicklung, Fortkommen, Bildung usf. tritt mit diesen oder jenen Umständen zusammen, hat eine eigentümliche Reihe, Verkettung von Umständen durchlaufen, welche als das objektive, realisierende Moment eintreten, was er geworden ist, und je zufälliger diese Umstände sind, desto wunderbarer erscheint ihre Verknüpfung.

(Das Verknüpfende.) Eben weil diese Verknüpfungen zufällig sind, so ist es ein Drittes außer ihnen, das sie verknüpft, und zwar in dem Verhältnis, daß die einzelnen Umstände Mittel sind für die Zwecke.

Aber die Not, die Frage ist unter dieser Mannigfaltigkeit von Bestimmungen und von Dasein: welches sind nun Zwecke, welches die Mittel? So im allgemeinen gesprochen: unter den vielfachen Existenzen, welche [ist der] Zweck, was [ist] Mittel? Zweckbeziehung [ist] nicht unendliche Verknüpfung, sondern so, daß das Eine [ein] Wesentliches, das Andere ein Unwesentliches sei. Zwecke, diese selbständigen Ideen, die Totalitäten in sich sind, [sind] zunächst in der Natur die Lebendigen. [Zweck ist,] daß Leben sei, Leben sich erhalte, [sich] genieße; die elementare Natur, Luft, Licht, Wasser usf. sind keine Zwecke in sich selbst, ebenso die zwar individualisierte, aber unorganische Natur nicht. Leben[1]) ist diese sich erhaltende Einheit, Begriff und sein in sich zurückgehender Prozeß.

Noch mehr aber ist der Mensch Zweck, das eine Mal als Lebendiger, das andere Mal als Denken. Denn eben Denken, alles, was in demselben liegt und seine Wurzel darin hat, als in sich unendlicher Selbstzweck, formell oder objektiv auch dem Inhalte nach, [ist] das Absolute. Zweck seiner Subjek-

[1]) Mskr.: Es

tivität aber ist die absolute Objektivität des Selbstbewußtseins, wir mögen sie als sittliche Vollkommenheit, Religiosität, ewiges Leben, d. i. göttliches, seliges Leben bestimmen, — [dies ist] unendlicher, letzter Endzweck in sich selbst.

Dieser Zweck ist kein endlicher; er ist Zweck des absoluten Geistes: ihr sollt vollkommen sein wie Er. Denn es ist Leben in Gott, Ähnlichkeit mit ihm, die Weise, wie Gott selbst als Geist in seiner Gemeine, dem subjektiven Selbstbewußtsein realisiert wird. Aber auf dem Standpunkte, auf dem wir hier stehen, ist dieser Zweck ausgeschlossen, denn er ist noch nicht vorhanden, — nur endliche Zwecke der Natur und der menschlichen Einrichtungen und Schicksale der Völker und Individuen. Diese sind sonach hier das Feld, in welchem die Weisheit, Vorsehung Gottes zunächst erkannt, aus welchem das Dasein selbst eines Gottes geschlossen wird.

Es ist ein einfacher und natürlicher Gedanke, in dieser unendlich mannigfaltigen Harmonie der Verhältnisse, — der unorganischen Natur zur organischen, beider zu den Zwecken des Menschen — ein höheres, tieferes Prinzip zweckmäßig wirkender Weisheit zu fühlen, zu ahnen, zu erkennen. Aber doch gehört dazu, daß der Zweckbegriff in das Selbstbewußtsein des Menschen emporgekommen sei; z. B. in Hiob, in den Psalmen ist es nur vornehmlich die Macht Gottes, die in der Erscheinung der Natur, der elementaren wie der organischen, herausgehoben und gepriesen wird. Wir finden vornehmlich bei Sokrates dies bestimmtere Bewußtsein der Zweckbeziehung; in ihm ist wesentlich dieser Begriff aufgegangen gegen die vorhergehende, mechanische Betrachtungsweise. Sein Prinzip gegenüber den Ursachen, Urelementen ist das Gute; d. h. das, was Selbstzweck ist und was dem gemäß, ist [hier] aufgegangen. „Das, was offenbar zum Nutzen ist, scheint dir dies ein Werk des Zufalls, τύχης, oder eines Verstandes, γνώμης, zu sein?“ (Xen. Mem., Ende des I. Buches, S 310, lat. Übers., Griechisch: Steph., S. 422.) So hat Gott dem Menschen Augen zum Sehen, Ohren zum Hören usf., Augenlider zum Schließen [gegeben], weil die Augen schwach sind, wenn ihnen Gefahr droht, Augenbrauen über den Augen, daß der Schweiß vom Kopfe ihnen nicht nachteilig werde, usf.

Hier kommt gleich auch das Kleinliche in der teleologischen Betrachtungsweise zum Vorschein. Es gibt allenthalben

in dem beschränktesten Naturleben eine unendliche Menge von Zusammenhängen, von Folgen usf.; — wenn wir diese Folgen zu Zwecken, zu einem Nutzen machen, so fällt dabei die Kleinlichkeit der Zwecke auf, die wir zugleich zur Absicht Gottes machen. Für eine göttliche Absicht muß auch ein angemessener Inhalt sein. Z. B. Rosensträuche, Schlehensträuche haben Dornen; [deren] Zweck [ist] die Verteidigung derselben gegen Tiere. Tiere [haben] Waffen; [die] helfen ihnen aber nichts [gegen den Menschen]. Solche [Wesen], die Zwecke sind, [sind] auch wieder Mittel.

Aber überhaupt erfüllt der Anblick der Lebendigkeit der Natur, des Tierlebens, ihre unendlich mannigfaltige Organisation, Wachstum und die spezifische Organisation, sich zu erhalten, mit einem Gedanken von einem Höhern, Innern überhaupt, einem Zusammenhange nicht des Mechanismus — äußerliche Ursache —, [sondern mit der Erhebung] zu [dem Glauben an] Wunder. [Jetzt herrscht eine] andere Denkweise: wir machen Zusammenhänge natürlich, d. h. substanziell [?].

2. Die Gestaltung des göttlichen Wesens.

Das Zweite ist die Angabe der äußerlichen Erscheinung dieser Religion, wo sie gewesen ist und wie die Gestaltung des Gottes, der Götter. Die äußerliche Erscheinung wird immer angeführt, um einerseits zu zeigen, daß die Religion dieser Bestimmtheit des Begriffs entspricht, und dann ist da Gelegenheit, die nähern Bestimmungen, die im Begriff enthalten sind, auf konkrete Weise zu entwickeln.

In der äußerlichen Erscheinung ist diese Religion die Religion der Römer. Man nimmt die römische Religion oberflächlicherweise mit der griechischen zusammen; aber es ist ein wesentlich ganz anderer Geist in der einen als in der andern. Wenn sie auch Gestaltungen miteinander gemein haben, so haben diese doch hier ganz andere Stellung als dort, und das Ganze der Religion und die religiöse Gesinnung ist ein wesentlich Verschiedenes, wie sich schon aus der äußerlichen, oberflächlichen Betrachtung ergibt. Denn im allgemeinen gibt man zu, daß der Staat, die Staatsverfassung, das politische Schicksal eines Volkes von seiner Religion abhängt, daß diese die Basis, Substanz von dem, was Politik ist, ihre Grundlage sei. Nun aber sind griechischer und römischer Geist, Bildung und Ge-

schichte wesentlich voneinander verschieden; also müssen es auch die beiden Religionen sein.

Es ist hier die Religion der Zweckmäßigkeit, und zwar eines Zweckes, der nicht an und für sich der göttliche, geistige ist; die Zweckmäßigkeit ist deswegen eine äußerliche überhaupt. Danach bestimmt sich die Erscheinung dieser Religion.

»[Wir handeln also zunächst von der] Gestaltung, Vorstellung des göttlichen Wesens. [Es ist die] konkrete Vorstellung, [die] Form der Idee, [was in der bestimmten Religion hervortritt]. Die allgemeine Grundbestimmung als das an und für sich seiende, absolute Objektive ist für [das] Selbstbewußtsein als einzelner Gegenstand [vorhanden, in der] Weise der Gegenständlichkeit.

Wenn wir sagen: Gott ist die nach Zwecken wirkende Macht, nach Zwecken der Weisheit, so hat dies einen andern Sinn als den, in welchem diese Bestimmung auf der Stufe der Begriffsentwicklung, auf welcher wir stehen, zunächst zu nehmen ist. Nämlich in unserm Sinne sind jene Zwecke zwar gleichfalls auch beschränkte, endliche Zwecke; aber es sind Zwecke der Weisheit überhaupt und Zwecke einer Weisheit, d. h. Zwecke des an und für sich Guten, Zwecke, die auf einen höchsten Endzweck bezogen sind. Hiemit sind jene beschränkten Zwecke schlechthin einem Endzweck unterworfen; die beschränkten Zwecke und jene Weisheit in denselben sind untergeordnet. Hier aber ist die Beschränktheit der Zwecke die Grundbestimmung, welche noch keine höhere über sich hat.

Die Religion ist hiemit durchaus keine Religion der Einheit, sondern der Vielheit; es ist weder eine Macht, noch eine Weisheit, eine Idee, welche die Grundbestimmung göttlicher Natur ausmacht.

Die metaphysische Grundbestimmung ist nicht als das Objektive des reinen Gedankens, als Gegenstand (nicht für den reinen Gedanken selbst und in seinem Elemente, — dies [findet statt] in der Wissenschaft) sondern für die Vorstellung[1]), und weil überhaupt die Besonderheit die Grundbestimmung ausmacht, ist die Weise der Realität, wie das Göttliche als an und

[1]) Am Rande: α) Damit Naturelement für sinnliche, äußerliche Anschauung, β) menschliche Gestalt, die Gestalt noch wesentlich für die Erscheinung des zweckmäßigen Tuns.

für sich Seiendes der Idee überhaupt gemäß, für das Bewußtsein gegenständlich ist, — ist das Göttliche in der besondern Weise überhaupt nach der frühern Entwicklung, die wir gesehen, zugleich für die sinnliche Vorstellung eine Menge von Göttern, zugleich sinnlich gegenwärtig dargestellt, so daß diese Götterbilder schwanken dazwischen, nur äußerliche Bilder für die Phantasie zu sein oder in sich die gegenwärtige, unmittelbare göttliche Kraft zu sein: ein Schwanken, das notwendig allenthalben vorkommt, mehr oder weniger.

Es sind so zunächst die Mächte, Götter und Bilder der Religion der Schönheit; denn beide haben die Endlichkeit der Bestimmung miteinander gemein. Aber [doch besteht ein] wesentlicher Unterschied; gewöhnlich [gelten zwar] griechische und römische Religion als eins und dasselbe, aber ihr wahrhafter geistiger Charakter [ist] wesentlich verschieden. [Dort ist] das Reich der freien Schönheit und heitere Feier und Genuß der Göttlichkeit. Aber die Schönheit ist hier nicht die Grundbestimmung ihrer Gestaltung, die Heiterkeit und der Genuß nicht die Hauptnatur ihres Kultus, wie in ihrer Bedeutung nicht die sittliche Macht die Hauptbestimmung ist. Hier [ist das] Gegenteil, Befangenheit in endlichen Zwecken, irdische Religion der [Selbstischkeit]. Die Mächte der Zwecke sind nicht unbefangene bestimmte, aber allgemeine elementarische Mächte, nicht freie Mächte, und das Verhältnis zu ihnen nicht eine Frage theoretischer Anschauung. Die göttlichen Wesen dieser Sphäre sind praktische Götter, nicht theoretische, — prosaische, nicht poetische, obgleich, wie wir sogleich sehen werden, diese Stufe am reichsten sein wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern.

Nämlich: es sind also bestimmte Zwecke, welche den Inhalt dieser Gestalten ausmachen. Diese bestimmten Zwecke sind nicht in der physischen Natur zu suchen oder [ihr] untergeordnet, sondern unter den vielen Existenzen und Verhältnissen sind die menschlichen allerdings die wesentlichen. Die Sonne usf., das Leben dieser T[iere ist] nicht Selbstzweck. Das Menschliche hat das Denken in sich; jeder in sich noch so unbedeutende Endzweck des Menschen, (sich zu nähren usf., Wohlgeschmack), gibt ihm[1]) das Recht, natürliche Dinge,

[1]) Mskr.: hat er

Tierleben ohne weiteres aufzuopfern, soviel er will. [Eine] Fliege inkommodiert ihn; er schlägt sie ohne weiteres tot. Es ist Leben, organischer Körper, kann Gegenstand der Beobachtung sein [und gilt doch nichts gegen die Zwecke des Menschen].

Sie sind ebenso nicht in den Göttern selbst objektiv an und für sich zu suchen; solcher [Zweck] an und für sich ist nur ein Endzweck, [ein] unendlich[er]. Hier [sind] endliche im Endlichen; dieses [ist] die Wurzel. Es sind menschliche Zwecke, menschliche Bedürfnisse, menschliche Not oder glückliche Begebenheiten, Zustand. Dieser Religion, insofern sie eine bestimmte ist, hat das Bedürfnis, die Not ihren Ursprung gegeben.

[Der] Unterschied hierin von der vorhergehenden Stufe [ist leicht einzusehen]. Dort[1]) sind es freie, allgemeine, natürliche und sittliche Mächte, welche den Gegenstand der Verehrung ausmachen; obgleich beschränkt, [sind sie] doch an und für sich, objektiver Inhalt. Eben in ihrer Betrachtung sind die Zwecke der Individualität aufgelöst, [ist] das Individuum seiner Not, seinen Bedürfnissen enthoben. Sie sind frei, und das Individuum befreit sich in ihnen. Eben darum feiert es seine Identität mit ihnen, ihre Gunst; es ist derselben würdig, denn es hat nichts für sich gegen sie. Es ist in seiner Besonderheit, Bedeutung, Wert, Glücksumständen nicht der Zweck; [über] seine besondern Zwecke, ob sie gelingen, sucht es nur in den Orakeln zu erfahren, und es ist in der Notwendigkeit, daß sie [die Individuen] dieselben aufgeben. Die einzelnen Zwecke haben hier nur erst die Bedeutung von Negativem, nicht an und für sich selbst Seiendem.

Hier nun aber [sind] die objektiven Mächte praktische Götter; [es ist] praktische Religion, Nützlichkeitsreligion. Es ist die Selbstsucht der Verehrenden, die sich in ihnen als der Macht anschaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines subjektiven Interesses sucht. Die Selbständigkeit des Menschen ist in sich bestimmt, er in seiner Besonderheit sich der unendliche Zweck. [Sie] hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit, eben weil sie schlechthin endlich ist, und ihr ist dies Gefühl eigentümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Inder, der

---

[1]) Mskr.: Hier

im Brahma sein Bewußtsein und Selbstbewußtsein versenkt, der Grieche, der in der Notwendigkeit seine besondern Zwecke aufgibt und in den besondern Mächten seine ihm freundlichen, ihn begeisternden, belebenden, mit ihm vereinten Mächte anschaut, lebt in seiner Religion ohne das Gefühl der Abhängigkeit. Er ist vielmehr frei darin, wirft seine Abhängigkeit hinweg und hat sie weggeworfen. Frei [hat er sich] ver[senkt]. Gott [ist] in ihm [, und er ist] nur in ihm. Außer der Religion [ist er] abhängig; aber hier [hat er] seine Freiheit. Aber die Selbstsucht, die Not, das Bedürfnis, das subjektive Glück und Wohlleben, das sich will, an sich hält, fühlt sich gedrückt, geht vom Gefühle der Abhängigkeit seiner Interessen aus[1]). Die Macht über diese Interessen hat eine positive Bedeutung, ein Interesse für dasselbe, in dem sie seine Zwecke erfüllen soll. Sie hat insofern nur die Bedeutung eines Mittels der Verwirklichung ihrer Zwecke. (Schleichen, Heucheln [steckt] in dieser Demut, denn seine Zwecke sind und sollen der Inhalt, der Zweck dieser Macht sein.) Dies Bewußtsein verhält sich in der Religion daher nicht theoretisch, d. h. nicht in freier Anschauung der Objektivität, des freien Ehrens der Mächte, sondern in praktischer Selbstsucht, der geforderten Erfüllung der Einzelheit dieses Lebens. Die Religion ist prosaisch, Religion des Verstandes; denn er ist es, der endliche Zwecke festhält — [der Zweck ist] ein durch ihn einseitig gesetzter, nur ihn interessierender — und diese Abstrakta, Vereinzelungen weder in der Notwendigkeit versenkt, noch sie in der Vernunft auflöst. Diese Gestaltungen der Religion sind daher nicht Werke der freien Phantasie, des freien Geistes, der Schönheit, nicht Gestaltungen, in denen objektiv der Gegensatz von einer Verstandesbestimmung, Zweckbestimmung und der Realität ausgetilgt ist.«

In Ansehung ferner der abstrakten Gesinnung, der Richtung des Geistes ist das Erste die Ernsthaftigkeit der Römer. Sie ist ein Grundzug gegen die Heiterkeit der vorhergehenden Religion in der Anschauung des Wesenhaften; denn die Inhaltsbestimmung ist hier ein wesentlicher Zweck.

[1]) Am Rande: Die Macht derselben als ein anderes, dann das subjektive Bedürfnis; aber, indem es sich, seine Selbstischkeit zugleich erhält, als Zweck für sich — erhält es sie (— nicht die Macht des Einen).

Wo ein Zweck ist, ein wesentlich fester Zweck, der realisiert werden soll, da tritt der Verstand und damit die Ernsthaftigkeit ein, die an diesem Zwecke festhält gegen mannigfaches Andere im Gemüt oder in äußerlichen Umständen. Bei den vorangehenden Göttern, der abstrakten Notwendigkeit und den besondern schönen göttlichen Individuen, ist der Grundcharakter Freiheit, die zugleich diese Heiterkeit, Seligkeit ist; sie sind nicht an die einzelne Existenz gebunden, sondern sind wesentliche Mächte und zugleich die Ironie über das, was sie tun wollen, — an dem niedern Empirischen ist ihnen nichts gelegen.

Die Heiterkeit der griechischen Religion, der Grundzug in Ansehung ihrer Gesinnung, hat darin ihren Grund, daß dort auch wohl ein Zweck ist, ein Verehrtes, Heiliges. Aber zugleich ist die Freiheit vom Zweck unmittelbar darin vorhanden, daß die griechischen Götter viele sind. Jeder griechische Gott hat eine mehr oder weniger substanzielle Eigenschaft, sittliche Wesentlichkeit; aber eben weil es viele Besonderheiten sind, so steht das Bewußtsein, der Geist zugleich über diesem Mannigfachen, ist aus seiner Besonderheit heraus. Das Bewußtsein verläßt das, was als wesentlich bestimmt ist und auch als Zweck behandelt werden kann, und ist selbst dies Ironisieren. Die ideale Schönheit dieser Götter und ihr Allgemeines selbst ist höher als ihr besonderer Charakter. Dagegen kann da, wo ein oberstes Prinzip, ein oberster Zweck ist, diese Heiterkeit nicht stattfinden. Ferner ist der griechische Gott eine konkrete Individualität; an ihm selbst hat jedes dieser vielen besondern Individuen wieder viele unterschiedene Bestimmungen: es ist eine reiche Individualität, die notwendig den Widerspruch an ihr haben und zeigen muß deswegen, weil der Gegensatz noch nicht absolut versöhnt ist. Indem die Götter an ihnen selbst diesen Reichtum an äußerlichen Bestimmungen haben, ist die Gleichgültigkeit gegen diese Besonderheiten vorhanden, und der Leichtsinn kann mit ihnen spielen. Das Zufällige, das wir in den Göttergeschichten an diesen Göttern bemerken, gehört hieher.

Dagegen ist der Charakter der römischen Gesinnung diese Ernsthaftigkeit des Verstandes, die aus dem Zweck hervorgeht. Dionysios von Halikarnass (Creuzers Symbolik, 2. Bd.) vergleicht die griechische und die römische Religion; er fixiert die religiösen Einrichtungen Roms und zeigt den

großen Vorzug der altrömischen Religion vor der griechischen. Jene hat mit der griechischen die Tempel, Altäre, Gottesdienst, Opfer, Gottesfrieden, Feste, Symbole usf. gemein; aber ausgeschlossen sind die Mythen mit den blasphemischen Zügen, mit den Verstümmelungen, Gefangenschaften, Kriegen, Händeln usf. der Götter. Diese aber gehören zu der Gestaltung der Heiterkeit der Götter dazu: die griechischen Götter geben sich preis; es wird mit ihnen Komödie gespielt, aber eben darin haben sie ihr unbekümmertes, sicheres Dasein. Beim Ernst muß auch die Gestalt, müssen die Handlungen, Begebenheiten dem Prinzip gemäß heraustreten; hingegen sind in der freien Individualität noch keine solche festen Zwecke, solche Verstandesbestimmungen. Die Götter sind an sich und enthalten wohl das Sittliche; sie sind aber nicht eine einzelne sittliche Verstandesbestimmung, kein einseitiger sittlicher Grundsatz, sondern sie sind in ihrer Bestimmtheit zugleich reiche Individualität, haben einen Hauptzug und ihren Charakter; sie sind konkret. In dieser reichen Individualität ist die Ernsthaftigkeit keine notwendige Bestimmung; sie ist vielmehr frei in der Einzelheit ihrer Äußerung, kann sich auf leichtsinnige Weise in allem herumwerfen und bleibt doch, was sie ist. Jene Geschichten, die als unwürdig erscheinen, spielen auf allgemeine Ansichten der Natur der Dinge, auf Erschaffung der Welt usf. an; sie haben ihren Ursprung in alten Traditionen, in abstrakten Ansichten über den Prozeß der Elemente. Das Allgemeine der Ansicht ist verdunkelt, aber es wird darauf angespielt, und in dieser Äußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo der bestimmte Zweck die Macht ist, verschwindet die Rücksicht auf alle theoretischen Gesichtspunkte der Intelligenz. Theorien, dergleichen Allgemeines findet sich nicht in der Religion der Zweckmäßigkeit[1]). Hier hat der Gott einen bestimmten Inhalt, nämlich

[1]) Hotho: Der Mensch verhält sich zu diesen Göttern in hartem Dienste, der ihm das Gefühl der Würde gibt, da er nur ist als gegen eine wesentlich nackte Bestimmtheit den Reichtum seiner Besonderheit aufopfernd. Diese Würde verleiht dem Römer den Zug gravitätischer Ernsthaftigkeit. Zugleich verlieren die Götter hier den Ausgang von der Natur, den Anklang eines Elementes, die Hindeutung auf den Ursprung der Welt usf. Diese Theogonie verschwindet hier ebenfalls. Die Götter sind nackte Bestimmtheiten, von Schmuck entblößt.

die Herrschaft über die Welt; es ist empirische, nicht sittliche, geistige, sondern reale Allgemeinheit. Der Gott ist hier das Herrschende der Welt, und er hat seine Realität an diesem Volke; dieses ist erfüllt und begeistert für diesen Gott. Der bestimmte Zweck ist eben der Zweck der Herrschaft, und der Gott ist die Macht, diesen Zweck zu realisieren, die oberste allgemeine Macht, diese Herrschaft über die Welt. Diese Herrschaft aber ist nur eine Abstraktion, das kalte Herrschen überhaupt; es ist nur Macht als solche. Was wir hier vor uns haben, ist die römische Religion in ihrem Geiste, und so ist diese Herrschaft nur die Roma überhaupt, der römische Gott als Fortuna publica; ihr war ein Tempel in Rom errichtet. Diese Herrschaft ist die Notwendigkeit und das Glück, für andere eine kalte Notwendigkeit. Die eigentliche, den römischen Zweck selbst enthaltende Notwendigkeit ist eben Roma selbst, das Herrschen, ein heiliges, göttliches Wesen. In der Form eines herrschenden Gottes ist es der Jupiter Capitolinus; er ist ein besonderer Jupiter, denn es gibt ihrer viele. Er hat eine andere Bedeutung als Zeus; er ist wesentlich der Capitolinus. Zeus ist Herrscher der Götter und Menschen; dieser Jupiter aber ist der reale Herrscher der existierenden Menschen, er ist also im realen Sinne der Herrscher, der Jupiter, der den Sinn des Herrschens und einen Zweck in der Welt hat, und das römische Volk ist es, durch und für das er diesen Zweck vollbringt[1]).

Das Erste war diese Ernsthaftigkeit; dies ist die allgemeine Grundbestimmung, der das übrige unterworfen ist.

Das Zweite ist, daß jener Gott der realen Herrschaft nicht der wahrhafte, geistig Eine ist; eben deshalb fällt auch das Besondere außerhalb dieser Einheit des Herrschens, und es treten nun auch besondere Mächte hervor. Wir haben vorher bemerkt, daß die abstrakte Herrschaft des römischen Staates die göttliche Notwendigkeit ist. Die Macht ist nur abstrakt, nur Macht; es ist nicht eine vernünftige Organisation, Totalität in sich. Eben deswegen erscheint auch das Besondere als ein außer dem Einen, dem Herrscher Fallendes. Das Besondere, das Konkrete

---

[1]) Werke, S. 168: Das römische Volk ist die allgemeine Familie, während bei der Religion der Schönheit viele Familien der göttliche Zweck waren, in der Religion des Einen dagegen nur eine Familie.

überhaupt erscheint zum Teil in der Weise wie die griechischen Götter; aber wir finden sie hier nicht in ihrer schönen, freien Individualität, nicht auf die freie Weise: sie erscheinen gleichsam grau, weil man noch nicht weiß, wo sie herkommen, oder weil man weiß, daß sie bei bestimmten Gelegenheiten entstanden sind. Sie haben keinen rechten Sinn, besonders wie sie von den spätern Dichtern aufgenommen worden sind in ihrer gemachten Poesie. Vergil, Horaz haben die griechische Vorstellung ganz nachgemacht, knechtisch leblos nachgeahmt, und so erscheinen die Götter entlehnt, geistlos wie eine Maschinerie, wie sie auch in den neuern Machwerken der Franzosen als lederne Gestalten, Maschinen vorkommen. Deshalb hat die römische Gestalt jener Gottheiten die Neuern mehr angesprochen als die griechischen Götter, weil sie mehr wie leere Verstandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendigen Phantasie angehören. Da haben wir nun die Erscheinungen von Göttern, von solchen, wie gesagt, die auch in der Tat etwa griechische Götter sind oder diesen gleichgestellt werden, wie das eine Nation mit den Göttern der andern wohl tut. So finden die Griechen ihre Götter in Persien, Syrien, Babylon, was doch zugleich ein Verschiedenes war von der eigentümlichen Anschauung, Bestimmtheit ihrer eignen Götter; nur in oberflächlicher Allgemeinheit sind sie als ähnlich anzusehen. Diese römischen Götter nun, leblose Nachahmungen der griechischen, haben keinen rechten Sinn. Es ist nicht dies Bewußtsein, dies Gefühl der Humanität in ihnen, was in den Göttern wie im Menschen und im Menschen wie in den Göttern das Substanzielle ist.

Eine andre Besonderheit ist ein Inhalt, der ganz dem gemeinen Bedürfnisse des Lebens angehört. Außer jenem allgemeinen Zwecke nämlich und diesseits seiner liegen die besondern Zwecke der Individualität, der Häuslichkeit und ihrer Bedürfnisse. Diese sind als wesenhaft vorgestellt und erscheinen als Götter, deren Inhalt praktische Nützlichkeit ist. So haben die Römer außer den besondern Göttern, die als gemeinschaftlich mit den griechischen erscheinen, viele eigentümliche Götter und Gottesdienste. Die Herrschaft ist der Zweck des Bürgers; aber darin ist das Individuum noch nicht erschöpft. Es hat auch einen besondern Zweck, und diese partikularen Zwecke fallen außerhalb jenes abstrakten Zwecks. Gegen das Allgemeine der Herrschaft ist ein Besonderes vorhanden die menschlichen

Zwecke und Interessen, diese partikulären Zwecke, das Leben und die Bedürfnisse des Menschen. Wir sehen so einerseits diese allgemeine Macht, die das Herrschen ist; in dieser sind die Individuen aufgeopfert, nicht als solche geltend. Die andre Seite, das Bestimmte, fällt, weil jene Einheit, der Gott das Abstrakte ist, außerhalb derselben, und das Menschliche ist wesentlich Zweck; die Erfüllung des Gottes mit einem Inhalt ist das Menschliche. Aber diese besondern Zwecke werden vollkommen prosaisch partikuläre; es ist die gemeine Partikularität des Menschen nach den vielfachen Seiten seines Bedürfnisses oder Zusammenhanges mit der Natur, die hier hervortritt. So sind die gemeinen Bedürfnisse, die Künste des Verstandes als etwas Wesentliches, als Götter angesehen worden mit einem Inhalte, der ganz untergeordnet ist und sich auf das tägliche Leben bezieht, woran das Religiöse nur die Form ist, daß diese Zwecke die leere Form von Wesentlichkeiten erhalten haben. Die Partikularität so für sich, von jener Allgemeinheit verlassen, ist eben ganz gemein, prosaische Partikularität des Menschen. Diese aber ist für ihn Zweck; er braucht dies und jenes, und das, was für den Menschen Zweck ist, ist nun in dieser Sphäre Bestimmung des Göttlichen. Der Zweck des Menschen und der göttliche Zweck ist einer; aber es ist in der Idee äußerlicher Zweck. Der Zweck ist so erstens der allgemeine; die Herrschaft der Welt ist die eine Seite. Dies ist die abstrakte Macht, die für die Individuen drückend, lastend ist, sie aufzehrt, aufopfert. Zweitens ist der Zweck der partikuläre; danach erscheinen die partikulären Zwecke, Bedürfnisse, Mächte auch als Götter, weil die Erfüllung des Gottes das Menschliche ist.

So galten die menschlichen Zwecke für göttliche und damit für göttliche Mächte, und es sind die gemeinen Bedürfnisse, die hier den Inhalt für die Götter abgeben. Da haben wir die vielen, höchst prosaischen Gottheiten. Der Inhalt dieser Götter ist praktische Nützlichkeit; sie dienen dem gemeinen praktischen Nutzen. Etwas besser sind die Laren, Penaten, die Familiengeister; sie gehören zwar auch dem partikulären Bürger an, aber sie beziehen sich auf die natürliche Sittlichkeit, Pietät, auf die sittliche Einheit der Familie. Das Meiste aber hat einen Inhalt, der der bloßen partikulären Nützlichkeit angehört. Die Götter sind ferner Geschicklichkeiten, Arten von Tätigkeit, die sich ganz auf die unmittelbaren Bedürfnisse und deren Befrie-

digung beziehen, höchst prosaische, phantasielose Götter. Es ist nichts Phantasieloseres als ein Kreis von solchen Göttern.

Indem dies Leben, dies Tun der Menschen auch eine Form erhält, die wenigstens ohne das Negative des Bösen ist, so ist die Befriedigung dieser Bedürfnisse ein einfacher, ruhiger, ungebildeter Naturzustand. Auf dieser Seite, wo das Individuum zu einer Subjektivität, zu einem freien, sich selbst genießenden Bewußtsein kommt, ist dieser Zustand; dort der hohe Staat, hier ein ungebildeter Zustand. Den Römern schwebt hiebei die Zeit des Saturnus, die Zeit der Unschuld vor mit den Beschäftigungen, die einem solchen Zustand angehören, sich auf einen solchen Naturzustand beziehen. Die Befriedigung der Bedürfnisse, die diesem angemessen sind, erscheint als eine Menge von Göttern. Die Zeit des Saturnus ist ein glückliches, seliges Naturleben. Die Feste der Römer beziehen sich darauf, und die Bedürfnisse, Künste usf., die in diesem Zustande Platz haben, sind dann wesentliche Zustände, wesentliche Zwecke, die zu einem Göttlichen erhoben worden sind.

Dies ist die Weise der Gestalt. Hinzuzufügen ist noch, daß alle diese Gottheiten der allgemeinen, realen Macht unterworfen sind; sie treten gegen die allgemeine, schlechthin wesentliche Macht der Herrschaft, der Größe des Reiches zurück, die sich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt. Wohl machen diese vielen Götter einen sehr weitläufigen Götterkreis aus; aber es ist unmittelbar die Bestimmung der Allgemeinheit des römischen Schicksals, des herrschenden Jupiters, daß alle diese Götter überhaupt, die individuellen Götter in eins versammelt werden. In dieser allgemeinen Macht ist das Schicksal dieser göttlichen Besonderungen die Notwendigkeit, daß sie in dieser abstrakten Allgemeinheit abmittiert werden, untergehen, so wie auch der individuelle göttliche Volksgeist erdrückt wird unter der einen abstrakten Herrschaft. Daß die weltliche Herrschaft der Römer sich ausdehnte, bestand darin, daß die vielen Individuen und Völker unter eine Macht und Herrschaft gebracht wurden, und ebenso sind ihre sittlichen Mächte, die göttlichen Volksgeister unter einer Macht, Herrschaft erdrückt worden. Rom wird zum Pantheon, wo alle Götter aller Völker nebeneinanderstehen und sich so gegenseitig auslöschen: alle stehen sie unter dem einen Jupiter Capitolinus, dieser einen

Notwendigkeit. Dies kommt auch in mehreren empirischen Zügen vor. Bei Cicero finden wir die kalte Reflexion über die Götter; die Reflexion ist hier die subjektive Macht über sie. Er macht eine Zusammenstellung ihrer Genealogie, ihrer Schicksale, Taten usf., zählt viele Vulkane, Apollo, Jupiter auf und stellt sie zusammen; dies ist die Reflexion, die Vergleiche anstellt und dadurch die feste Gestalt zweifelhaft und schwankend macht. In anderer Rücksicht sind die Nachrichten, die er in der Abhandlung *de natura deorum* gibt, von der größten Wichtigkeit, z. B. in Rücksicht auf das Entstehen der Mythen; aber zugleich werden damit die Götter durch die Reflexion herabgesetzt, und die bestimmte Darstellung geht verloren, Mißtrauen und Unglauben werden geweckt. Wir sehen so die Römer Großgriechenland und Sizilien, Ägypten usf. erobern; die Tempel werden geplündert und zerstört, alle Götter werden nach Rom gebracht, ganze Schiffsladungen von Göttern dorthin geschleppt. Rom wurde so die Versammlung aller Religionen; in Rom ist diese Toleranz. Alle Religionen kommen da zusammen und werden vermischt, syrische, ägyptische, jüdische, griechische, persische, christliche Religion und der Mithrasdienst: nach allen greifen sie, und der Gesamtzustand macht so eine Verwirrung aus, in der jede Art von Kultus durcheinander und die Gestaltung, die Gestalt, die der Kunst angehört, verloren geht.

»Es ist deswegen hier nicht sowohl die Gestaltung dieser Geister nicht unterschieden von dem Kultus derselben zu betrachten; denn dieser Unterschied und der freie Kultus setzt voraus eine Wahrheit, die an und für sich ist, ein allgemeines Objektives, wahrhaftes Göttliches, durch seinen Inhalt für sich Bestehendes über dem besondern subjektiven Bedürfnis, und der Kultus den Prozeß des Selbstbewußtseins, die Gewißheit, den Genuß, [die] Feier der Identität desselben mit sich zu geben. Hier aber geht das Interesse vom Subjekt aus; seine Not und Bedürfnis, die Abhängigkeit dieser Not und des Bedürfnisses erzeugt seine Frömmigkeit, und sein Kultus ist das Setzen einer Macht zur Abhilfe und um seiner Not willen, und diese Götter haben so für sich eine subjektive Wurzel und Ursprung und gleichsam eine Existenz nur in der Verehrung, im Feste (Göttin Fornax, Pales (Ofen, Viehfutter) usf.), kaum in der Vorstellung einer Selbständigkeit, sondern das Bestreben, die Hoffnung, diese Not durch die Macht

derselben zu überwinden, von ihr die Befriedigung des Bedürfnisses zu erlangen, ist der zweite Teil, der Kultus; jene sonst nur objektive Seite fällt in den Kultus selbst. Um ein Beispiel anzuführen: Thukydides β, die ägyptische Pest in Athen, erwähnt gar nichts von besondern gottesdienstlichen Veranstaltungen, Feiern, Festen. [Die] Römer [aber veranstalten] bei einer Pest allenthalben ihren Göttern neue gottesdienstliche Zeremonien, Opfer, Lectisternien, Schmausereien. Dieser besondere Teil des Kultus hat dann kein eigentümliches, allgemeineres Interesse, für sich betrachtet zu werden.

Näher [haben wir nun] diese Mächte, Götter im allgemeinen [zu betrachten][1]). In der vorhergehenden Religion [war] das Allgemeine, über dem Besondren Schwebende die Notwendigkeit. Auf dieser Stufe kann dies nicht der Fall sein, im Gegenteil. Denn in der Notwendigkeit heben sich die endlichen Zwecke auf, hier aber sind sie das Bestimmende und Bestehende. Sondern das Allgemeine ist hier das Zustimmen zu den besondern Zwecken; dies Zustimmen überhaupt — d. i. als allgemein unbestimmt selbst, weil es die Zwecke Einzelner sind und ihre Allgemeinheit somit nur die abstrakte ist, — ist das Glück, die Fortuna.

Diese Fortuna ist nicht so verschieden von der Notwendigkeit, daß sie der Zufall wäre; so wäre sie die Notwendigkeit selbst, in welcher eben die endlichen Zwecke nur zufällige sind, — auch nicht Vorsehung, zweckmäßige Regierung der menschlichen Dinge überhaupt, sondern Fortuna von einem bestimmten Inhalt und so, daß sie Glück als erreichter, glücklich ausgeführter Zweck [ist]. Diese Fortuna[2]) ist das allgemeine gedeihliche Schicksal des römischen Reiches, Göttliches, Einheit, die Fortuna publica. (Nicht bescheiden, wie Moritz[3]) S. 126 sagt, traten sie ihren Teil dem Glücke ab und schrieben nicht allein alles ihrem [un]überwindlichen Mut und ihrer Tapferkeit zu. Diese Bescheidenheit ist Religion überhaupt. Aber das Unbescheidene, Ungöttliche ist darin, daß nicht

[1]) Am Rande: Wichtiges Mittelglied zur christlichen Religion.

[2]) Am Rande: Fortuna publica.

[3]) s. Anm. S. 191. Die folgenden Zitate mit Angabe der Seitenzahlen beziehen sich alle auf dasselbe Werk.

eine allgemeine Idee, sondern diese Wirklichkeit ihnen dies höchste Wesen ist). Die Römer hatten allerdings ein Recht der Ausbreitung ihrer Herrschaft; [die] ungeheure Größe ihres Reiches [ist] als ein ungeheurer, einziger Weltzustand zu betrachten, [eines Reichs,] das alles Maß überschreitet, alle Individualität. Später [war es] ein berühmtes Thema, oft abgehandelt, ob Rom mehr der Fortuna oder seiner Klugheit, Tapferkeit seine Größe zu danken habe (bei Ammianus Marcellinus). Aber überhaupt [bestand] eine an und für sich feste Anschauung und Glauben an die Fortuna, die Größe des römischen Reiches; kein Reich [gab es] mehr neben demselben. Perser, Parther, Britannen, Germanen, Dazier standen [ihm] nicht parallel in der Vorstellung. Streitigkeiten, Kriege [gab es wohl] ganz partiell an den Grenzen, wie ein Haus fest gegründet steht, wenn schon Regen usf. an Dachziegeln [Schaden tut], auch im Winter einem Landgut nur hie und da ein einzelner Schade von Wölfen usf. geschieht. [Rom hatte] keine Macht neben sich, [die] ihm gleich [gewesen wäre, und keine] Gefahr drohte seiner Existenz; sondern [es war] einzig und unüberwindlich.

Auch [der Name] Fortuna fortis [findet sich] S. 167. Servius Tullius [hat] dem Glück einen Tempel errichtet, einer aus dem niedrigsten Stande, von einer Sklavin geboren, vom niedrigen Volke, von Knechten und Mägden gefeiert, die noch immer sich des Glückes freuten, das gleichsam einem aus ihrer Mitte zuteil wurde.«

3. Der Kultus.

Das Dritte ist der Charakter des Kultus. Seine Bestimmung liegt in dem Vorhergehenden: es wird Gott gedient um eines Zwecks willen, und dieser Zweck ist ein menschlicher. Der Inhalt fängt sozusagen nicht von Gott an — es ist der Inhalt nicht dessen, was seine Natur ist, — sondern er fängt vom Menschen an, von dem, was menschlicher Zweck ist.

»Der Zweck ist ein bestimmter Inhalt überhaupt; aber „bestimmter“ heißt zugleich nicht jeder überhaupt beliebige, sondern er muß, obgleich endlich und gegenwärtig, von allgemeiner Natur in sich sein, allgemeines Bedürfnis, allgemeine Wirklichkeit, in und für sich selbst eine höhere Berechtigung haben als nur jeder beliebige Zweck.

Dieser Zweck aber ist α) der Staat überhaupt, in welchem die besondern Zwecke der Individuen enthalten und aufgegeben sind, dann aber β) die Fruchtbarkeit dieses Jahres[1]), das Gedeihen dessen, was zur physischen Notdurft, Wohlfahrt und Fortkommen der Menschen gehört (wie im Staat die Menschen den rechtlichen Schutz ihres Eigentums und ihrer sittlichen Ehre haben).

Es enthält diese Religion daher die nähern Momente in sich, eine politische Religion zu sein; der Staat ist ein Hauptzweck derselben. [Sie ist] nicht so eine politische Religion, daß wie bei allen bisherigen eigentlich das Volk das höchste Bewußtsein seines Staats und seiner Sittlichkeit in der Religion hätte, so daß den Göttern[2]) als freien allgemeinen Mächten Verehrung zukäme, daß sie denselben die allgemeinen Einrichtungen des Staats wie Ackerbau, Eigentum, Ehe verdankten, sondern die Verehrung und Dankbarkeit gegen die Götter knüpft sich teils an bestimmte einzelne Fälle (Rettung aus Nöten) und wirkliche Begebenheiten prosaisch an, teils knüpft sich an alle öffentliche Autorität, öffentliche Verhandlungen, Staatshandlungen die Religiosität überhaupt an. Teils aber, indem ihr Tun für die endlichen Zwecke selbst so endlich vorgestellt wird, so sind es die einzelnen Beschlüsse, Vornehmungen usf., in denen die Götter[3]) mit beraten und angeben müssen, und der Aberglaube zieht sie auf endliche Weise in allem zu Rat, und da dieses Ratgeben nur vermittelt durch Menschen sein kann, so ist diese Seite der politischen Gewalt in den Händen der Priester. Römische Konsultationen der sibyllinischen Bücher, das Betrachten des Vogelfluges, Auspizien, Haruspizien u. dergl. [haben] ganz andere Gestalt und Bedeutung als die Konsultationen der Orakel durch die Griechen. Die Römer hatten keine Orakel, befragten sie zwar auch zuweilen; aber [sie waren] nicht eigentümlich einheimisch bei ihnen.

Eine zweite Bestimmung ist, daß der Verwirklichung dieser konkreten Zwecke unmittelbar ihr Fehlschlagen gegen-

---

[1]) Am Rande: Nicht die allgemeinen Naturmächte selbst, sondern das Konkrete. — Wie in Rücksicht des Natürlichen das Gedeihen, so in Rücksicht des Staats konkrete Fälle, einzelne Wirklichkeit.

[2]) Mskr.: ihnen [3]) Mskr.: sie

übersteht, und da sie endliche sind, dasselbe zu befürchten steht. Das Mißlingen, Unglück, politisches und physisches, Mißwachs, Krankheit usf. steht auf gleicher Linie mit dem Gedeihen und Glücken[1]). Es tritt die Bestimmung eines Feindseligen, Unglückbringenden ein, überhaupt die Furcht für die endlichen Zwecke. In der heitern Religion der Kunst ist diese Seite zurückgedrängt; die unterirdischen Mächte, die für feindlich, furchtbar angesehen werden könnten, sind Eumeniden, Wohlgesinnte, wohlwollende innere Mächte.

[2]) Es gesellte sich zu diesem Wesen der unmittelbaren allgemeinen Wirklichkeit [eine] ahnende Verehrung von einem höhern Innern, aber sehr schwach, oberflächlich. (Rom hat einen geheimen mystischen Namen: ἔρως, Amor, Roma, Valentia. Pelasgisch [alte Tradition] wie in den Mysterien. Sonst [sind die alten Götter] Feld- und Ackergötter, nicht durch Phantasie schöne, zu einem schönen Götterkreis erweitert, S. 200.) Eine Verehrung geheimnisvoller Wesen, ein schauerliches Unbestimmtes, abstrakte Innerlichkeit, z. B. [Fest] der bona Dea in der Nacht, Mor. S. 118, in Anwesenheit zweier Vestalinnen, im Hause einer obrigkeitlichen Person. So [war] zum Teil auch die Ops überhaupt allgemeine Naturkraft. Dann der *mundus patens*, drei Tage lang, die Eröffnung der unterirdischen Welt, — ob in einer Höhle, einem unterirdischen Tempel dem Pluto und Proserpina [geweiht] — kein Treffen, keine Volksversammlung [fand während dieser Tage statt] keine Anwerbung eines Kriegsheeres, keine öffentlichen Geschäfte; es segelte kein Schiff ab, [wurde] keine Ehe geschlossen.

Später drangen deswegen die Gottesdienste der Isis, die oft wieder verbannt wurden, der Kybele, der Juden und dann das Christentum ein [aus einem] Bedürfnis von Religion, die ein Tieferes, der gemeinen Wirklichkeit Entnommenes enthielte. Aus demselben Bedürfnis [ging hervor] die stoische, kynische, epikureische und skeptische Philosophie, später [die] alexandrinische Philosophie, so daß sie eine höchst ausgebreitete Denkweise war.

Die besondern Mächte [waren den Römern] zum Teil gemein mit den Griechen, aber vornehmlich in unmittelbarer

---

[1]) Am Rande: Glück oder Unglück als das Konkrete.

[2]) Mskr.: kürzlich näher. a) Fortuna, siehe vorhin!

politischer Beziehung und Bedeutung, nicht als allgemeine Mächte, sondern [so], daß sie ein Besonderes für Rom getan, [Rom] ihnen etwas Besonderes, Politisches zu danken hatte und aus einer Not [durch sie gerettet war]. Z. B. Jupiter Stator, S. 168. [Es fand ein] Treffen [statt] zwischen Römern und Sabinern, worin der römische Feldherr fiel und die Römer die Flucht nahmen. Romulus gelobte sie ein [und versprach für den Fall], daß die Römer stehen, dem Jupiter, der dann Stator hieß, einen Tempel. Jupiter Invictus ist kein freier Beiname eines Gottes [, er gilt] in bezug auf [den] römischen Staat. S. 260: Jupiter Latialis, der Latium schützt, Jupiter des Bundes der Römer und Latiner.

Anderes Römische gibt bestimmtere Vorstellungen. S. 129: So in einer Not bei Zerrüttung des Staats durch innere Zwistigkeiten ließ man die älteste Ceres aus Enna in Sizilien kommen, ein andermal die Kybele aus Pergamos.« In Beziehung auf den Staat werden solche Nützlichkeiten, Künste, die ihm dienlich sind, als wesentlich verehrt. »Juno wurde als Juno Moneta verehrt,« da die Münze für das Zusammenleben ein Wesentliches ist. »Ihr Tempel war die Münze, Saturns Tempel der Schatz, gerade das Gegenteil. Minervas Fest [ist eingerichtet worden], weil die Flötenspieler usw., sämtliche Musikanten, denen man etwas an ihren Emolumenten entziehen wollte, die Stadt verließen. Überhaupt [gab es] eine Menge solcher politischen Feste und Mächte barer Nützlichkeit oder schädliche Mächte. Eine Not des Staats war die Veranlassung, einen Gottesdienst einzuführen. [Dergleichen Feiern waren] vom Bedürfnis abgenötigt; [ihr Ursprung war] nicht freie geistige Anschauung, [sondern sie waren] prosaisch, [enthielten] nicht freundliche sittliche Bestimmung, [keine] geistige Grundlage, [werden nicht] freundlich nähergebracht, geben [nicht] zu denken, interessieren [nicht] Geist und Gemüt, Gedanken, [besitzen] nicht Schönheit. Concordia und andere [dergleichen Götter werden gefeiert; es gibt] eine Menge patriotischer Feste, die auf unmittelbare Staatszwecke, Lagen usf. gingen.

Die andern göttlichen Wesen, Verehrungen, Dienste bezogen [sich] dann vornehmlich auf allgemeine physische, menschliche Bedürfnisse und Zwecke, abstrakt in Beziehung auf den Staatszweck.« So hatten die Römer viele Feste und eine Menge Götter, die sich auf die Fruchtbarkeit der Erde sowie auf die

Geschicklichkeit der Menschen beziehen, die Naturbedürfnisse sich anzueignen, — Fruchtbarkeit — und Gewitterfeste und -götter. »In dieser Rücksicht wurde verehrt Ops Consiva, S. 203, eine geheimnisvolle Göttin, Vermählte des Saturns, die den Samen zur Erzeugung aller Pflanzen in sich aufnimmt und zur Reife bringt. Eine Menge ländlicher Gottheiten und Feste [hatten die Römer], die viel Naives, Natürliches haben. Die (gütige) Fruchtbarkeit der Natur in den mannigfachsten Beziehungen [veranlaßte] eine Menge Fruchtbarkeits- und Gewerbefeste; Jupiter hatte einen besondern Altar auf dem Kapitol als Jupiter Pistor der Bäcker, S. 146.« Die Kunst des Backens gilt als etwas Göttliches und die Macht derselben als ein Wesentliches. Überhaupt ist Jupiter ein *nomen appellativum*; es gibt drei- bis vierhundert des Namens, — ebenso ist es mit Juno. Die Kunst des Backens war eine göttliche Wohltat; »dazu verdient erwähnt zu werden die Göttin Fornax, d. i. Ofengöttin, welche dem Dörren des Korns in den Öfen vorstand. Dabei [feierte man] der Vesta auch Feste dafür, daß das Feuer zum Brotbacken diente;« dann als Hestia hat sie eine höhere Bedeutung erhalten, die sich auf die Familienpietät bezieht. »In den Palilien, S. 103, suchte man sich die Pales geneigt zu machen, die Viehfuttergöttin, welche dem Futter der Tiere Gedeihen gab und in deren Obhut die Hirten ihre Herden empfahlen, um sie vor allem Schädlichen zu bewahren. Ein Hauptfest [waren die] Ambarvalien, Umgang auf den Feldern, oder [die] Suovetaurilien, Sau-, Schaf-, Stierfest. S. 101: [auch feierte man die] Fordicilien; jede Kurie opferte eine trächtige Kuh: [das war] gleichsam [der] Zehnte an die Erde.

Die Laren, Geister der Familien, und [die] Genien der Individuen, Manen wurden verehrt. Merkur [wurde] verehrt [durch ein] Fest; die Handelsleute brachten ihm Opfer, daß er dem Handel Gewinn verleihe. [Man feierte] die Saturnalien, ein Fest,« wobei die Vorstellung der Zeit des Saturnus besonders sich ausdrückte »[und das beruhte auf der] Anschauung, Gefühl der natürlichen Gleichheit, Aufhebung des Unterschieds von Ständen der Reichen und Armen«. Hieran knüpfen sich noch andre Gottheiten, indem gewisse partikuläre Zustände der Menschen als göttliche Mächte angesehen und in Form von selbständigen Göttern gefaßt und

verehrt wurden, insofern sie nützlich oder schädlich, freundlich oder feindlich erschienen.

»Aber hier vornehmlich kam zum Bewußtsein auch das Schädliche, wie vorhin das Nützliche. Es gibt ein Gedeihen, aber ebenso ein Mißlingen. In dieser Prosa des Gegensatzes und der Endlichkeit fixiert sich das Schädliche ebenso als das Nützliche, wie oben bemerkt; es ist ein Furchtbares, Mächte der Übel. Die Furcht für das Endliche ist ein demselben beigeselltes Moment. Endliche Zustände sind ein Konkretes, dem Zwecke Entsprechendes, oder ein Zustand ist Zweck. (Es sind dies nicht Mächte für sich, sondern Resultate und Verbindungen der Reflexion.)

Solche endlichen Zwecke wie die Begebenheiten und Zustände des Staats sollen realisiert werden; der Zweck hat seine Verwirklichung zum Zwecke. Es ist um das Gelingen und Dasein zu tun; aber dies Dasein ist eine unmittelbare Wirklichkeit, die als solche und um ihres Inhalts willen zufällig ist. Dem Nützlichen, dem Gedeihen gegenüber fixiert sich das Schädliche, das Mißlingen. In Ansehung endlicher Zwecke und Zustände ist der Mensch abhängig; was er hat, genießt, besitzt, ist ein positives Sein[1]) in der Schranke, [dem] Mangel, daß es in der Macht eines Andern ist. Im Negativen desselben liegt — und fühlt er — die Abhängigkeit, und die richtige Entwicklung des Abhängigkeitsgefühls führt darauf, die Macht des Schädlichen, des Übels zu verehren, den Teufel anzubeten. Zu dieser Abstraktion des Teufels, des Übels und Bösen an und für sich kommt diese Stufe nicht, weil ihre Bestimmung endliche, gegenwärtige Wirklichkeiten von beschränktem Inhalte sind. Es ist nur besonderer Schaden, Übel, der ihr furchtbar ist und den sie verehrt. Dies Konkrete, indem es ein Negatives ist, ist ein Zustand; es ist als konkrete Negation ohne innern, substanziellen Gehalt, ohne Allgemeinheit in sich selbst.

Die politische Macht, Zweck, Wissen, Wissenschaft, oder Meer, Wein, sind an sich allgemeine Wesenheiten; das Konkrete aber, das endlich ist, ist eine auch vorübergehende Wirklichkeit, eine Art und Weise des Seins, welche von der Reflexion als ein äußerlich Allgemeines aufgefaßt werden

---

[1]) Am Rande: Was ich bin, habe, das bin, besitze ich

kann[1]), wie schon der Friede, Pax, [die] Ruhe, Tranquillitas, die Göttin Vacuna, Muße, S. 145 ist, welche von der Phantasielosigkeit der Römer fixiert werden. Solche (allegorischen) prosaischen Wesen sind aber vornehmlich und wesentlich solche, deren Grundbestimmung ein Mangel, [ein] Schade ist. So haben die Römer der Pest Altäre gewidmet, so dem Fieber, Febris, der Göttin Angerona, Sorge und Kummer, S. 253, dem Hunger, Fames. Sie haben den (sic!)[2]) Robigo, Brand im Korn verehrt. S. 109.

Es ist schwer zu fassen, daß dergleichen als göttlich verehrt worden ist.« Es ist irgendein Inhalt, der jedoch für das gemeine Bedürfnis wesentlich erscheint, ein Zustand, der ohne Phantasie aufgeopfert und für sich mit Verlust aller Idee, aller lebendigen Phantasie festgestellt worden ist. An diesen prosaischen Zustand der Macht knüpft sich, daß die Römer später ihre Kaiser als Götter verehren. So ein Individuum, der Kaiser, war eine Macht für sich, wichtig und mit mehr Wirkung als Febris, Robigo usf.; er konnte einen schlimmern Zustand hervorbringen als jene Mächte. »Es geht alle Bestimmung der Göttlichkeit in solchen Vorstellungen aus; es ist das Gefühl der Abhängigkeit und der Furcht, der dergleichen allein zu etwas Objektivem werden kann. Es ist der gänzliche Verlust aller Idee, das Verkommen aller Wahrheit, das auf dergleichen verfallen kann, zu fassen nur [unter der Voraussetzung], daß der Geist ganz in das Endliche, unmittelbar Nützliche eingehaust ist, nur Bewußtsein seiner Endlichkeit in seiner Abhängigkeit hat, alles Innern, Allgemeinern der Gedanken vergessen hat. Nur ist er durch und durch in der Prosa, in Zuständen, und das Hinausgehen, die Erhebung [ist] nichts als der ganz formelle Verstand, der Zustände, Arten und Weisen des Seins in ein Bild faßt und keine andere Weise der Substanzialität kennt.

Ich brauche nicht zu erinnern, daß hierin die Wurzel des Aberglaubens ist; er ist im allgemeinen dies, eine Endlichkeit, Äußerlichkeit, gemeine unmittelbare Wirklichkeit als solche als eine Macht, eine Substanz gelten zu lassen. Er geht von der Gedrücktheit des Geistes, [dem] Gefühl der

---

[1]) Am Rande: Allgemeine Zustände als Mächte, Salus.
[2]) Von Hegel eigenhändig beigefügt.

Abhängigkeit in seinen Zwecken [aus], von denen sie sich nicht freimachen kann und in richtiger Konsequenz das Negative, von dem die Zwecke abhängig sind, ebenso als schlechthin Zeitliches und Endliches sich bestimmt. Die Zauberei hängt mit dem Aberglauben ebensosehr zusammen; sie geht darauf, solche Macht in seine subjektive Gewalt zu bringen, und dessen ist sie fähig, denn sie [jene Macht] ist ein Beschränktes, Endliches.

Ein merkwürdiger Umstand ist endlich, daß die Römer ihre Kaiser nahezu als einen Gott oder in der Tat als einen Gott verehrt haben. Indem ihnen göttlicher Inhalt endliche, menschliche Zwecke und die Macht solcher Zwecke und unmittelbarer, wirklicher äußerlicher Zustände das Glück des römischen Reichs war, so lag es unmittelbar nahe, die gegenwärtige Macht solcher Zwecke, die dies Glück in Händen hatte, die individuelle Gegenwart solchen Glücks als Gott zu verehren[1]). Der Kaiser, dies ungeheure Individuum, war die rechtlose Macht über das Leben und Glück der Individuen, der Städte; er war eine weitreichendere Macht als der Robigo. Hungersnot und andere öffentliche Not lag in seiner Hand; die Fames lag in seiner Hand, und mehr als dies: Stand, Geburt, Adel, Reichtum (Bestand) — alles dies machte er, er [war] die Macht darüber. Das formale Recht des Eigentums, der Erbschaft usf., das der römische Verstand so fest ausbildete — über allen diesen strohernen Verstand war er die Obermacht, [gegen] jenes Recht der Einzelnen er die Realität; dieses [war zwar das] Recht, er [aber] die Staatsmacht in ihrem wirklichen Willen und Tun, [die] Fortuna des römischen Reichs. Bei seinem Namen schwören, ihm Weihrauch, Opfer, Frauen als einem Gotte bringen, [dazu wurde freilich] zum Teil erfordert, daß er gestorben [war], *inter divos relatus*, Trajan, Titus. [Die] Form des Staates [wurde] beibehalten, Senat, Obrigkeit; der Kaiser war nur *princeps juv.*, zumeist Konsul. [Er konnte] 25 Konsuln in einem Jahre [ernennen]; Caligula machte sein Pferd zum Konsul. [Der Kaiser war] Censor, Aedilis, tribunus plebis auf mehrere Jahre oder ein Jahr. Aber er hatte seine Soldaten, ließ jedem den Kopf abschlagen, alle Individuen plündern, wie ihm beliebte. Sein

[1]) Am Rande: Politische Macht — nahe gebracht — Fortuna publica im Kaiser verwirklicht.

Wille mit seiner Garde war diese Fortuna; [die] Garde verkaufte das Reich: [sie war] die Fortuna, die über dem Leben, der Wohlfahrt aller und jedes schwebte, das Fatum.

Da kam es heraus, was das römische Wesen geworden war. Es gab für die Römer, in die Endlichkeit versunken, nichts Höheres als dieses Individuum, als diese Macht über alle ihre endlichen Zwecke. [Sie waren] ratlos; kein Grundsatz, Staatseinrichtung, nichts Heiliges war, das sie ihm entgegensetzen wollten. Die Welt vom äußersten Britannien bis an [den] Euphrat und Tigris wußte, hatte ihm nichts entgegenzusetzen weder innerlich, noch äußerlich, keine Religion, Moral, Scham, Scheu, keine Hilfe, Recht, Gerichtsverfassung, keine Individualrechte, [die] unendlich in sich selbst [gewesen wären]. Wenn er es gar zu arg machte, ermordeten ihn zufällige Verschworene. Durch nichts [war] sein böser Wille begrenzt. Kein Despot christlicher Zeit, ebenso in [der] Türkei [besitzt solche rechtlose Macht; er hat immer noch] ein Unantastbares gegen sich: wenn er dieses berührt, ist er verloren.

So [sehen wir:] der endliche bestimmte Zweck und [die] Macht desselben faßt sich zusammen und bestimmt sich in dem gegenwärtigen, wirklichen Willen einer Individualität, eines Menschen; indertat hat der Wille eines Menschen Macht über endliche Zwecke. Über der Welt [thront der] Kaiser; [er ist] Herr der Welt, [hat] Gewalt, [über die] Tugend der Individuen, [ihr] Leben, [den] Inbegriff aller ihrer endlichen Zwecke. [Aber sie] sind ans Leben gebunden; so lange er Werkzeuge dieser Individualität hat, Garden, [ist er Herr; — er braucht nur] diese [zu] beleidigen, so ist er verloren. [Es ist] ein Herabsteigen der Individualität zur Gegenwart, aber so, daß es der Verlust ihrer in sich seienden Allgemeinheit, Wahrheit, [ihres] Anundfürsichsein[s], somit [ihrer] Göttlichkeit ist. Die Göttlichkeit, das göttliche Wesen, das Innere, Allgemeine ist zur Einzelheit dieser Individualität herausgetreten, geoffenbart, daseiend; es ist die zur Einzelheit vollendete Bestimmung der Macht. Aber das Allgemeine ist entflohen; es [ist nur] die Welt des äußerlichen Glückes und die Macht desselben gegenwärtig, — das ungeheure Unglück. Es fehlt jene Vollendung der Bestimmung zur bestimmten Bestimmtheit, daß das Individuum Subjekt, wirklich gegenwärtiges Inneres, Substanzialität in sich werde.« —

Cicero rühmt die Römer als die frömmste Nation, die überall an die Götter denke, alles mit Religion tue, den Göttern für alles danke. Dies ist in der Tat vorhanden. Diese abstrakte Innerlichkeit, diese Allgemeinheit des Zwecks, die das Schicksal ist, in dem das besondere Individuum, seine Sittlichkeit, Menschlichkeit erdrückt wird, nicht konkret vorhanden sein, sich nicht entwickeln darf, ist die Grundlage, und damit, daß alles auf diese Innerlichkeit bezogen wird, ist in allem Religion. So leitet auch Cicero vollkommen im Sinne des römischen Geistes die Religion von *religare* ab, denn in der Tat ist für diesen die Religion in allen Verhältnissen ein Bindendes und Beherrschendes gewesen. Zugleich aber ist diese Innerlichkeit, dieses Höhere, Allgemeine nur Form; der Inhalt, der Zweck dieser Macht ist der menschliche, durch den Menschen angegeben. Es ist ein eigentümlicher Hauptzug dieser Religion, daß die Götter in Rücksicht auf die Zwecke anerkannt und verehrt werden, die erreicht werden sollen. Die Römer verehren die Götter, weil und wann sie sie brauchen, also wesentlich in der Not, Angst, d. h. wenn sie bornierte Zwecke wesentlich erhalten haben wollen, besonders also in der Not des Krieges. So sehen wir auch die Einführung neuer Götter zur Zeit besonderer Nöte und in der Angst auf Grund besonderer Gelübde, z. B. diesen neuen Tempel jenem neuen Gotte zu weihen. Es ist so eine fortgehende Theogonie; es sind gleichsam die besondern Nöte, die besondere Götter brauchen und hervorbringen. Die Götter sind Kinder der Notwendigkeit, und die Not ist die allgemeine Theogonie. Diese allgemeine Notwendigkeit der Götter ist real bei einzelnen Vorfällen, Begebenheiten, bei Siegen, Triumphen usf. Das Göttliche ist hier nicht die wahrhafte, ewige, notwendige und sittliche Macht; das Glück ist das Unbestimmte. Die Herrschaft der Macht existiert nur durch besondere Siege als Folge besonderer Begebenheiten, als Zustandebringung besonderer Zwecke. Hieher gehört dann auch, daß das Orakel, die sibyllinischen Bücher, ein Höheres ist, das im Dienste des realen Zweckes der Herrschaft steht und wodurch dem Volke kundgetan wird, was zu tun ist oder was geschehen soll, um Nutzen zu haben. Dergleichen Anstalten sind in den Händen des Staats, der Magistrate. Das Individuum geht so einerseits im Allgemeinen, in der Herrschaft, in der Fortuna publica unter; anderseits aber gelten die menschlichen Zwecke, hat das mensch-

liche Subjekt ein selbständiges, wesentliches Gelten. Diese Extreme und ihr Widerspruch ist es, worin sich das römische Leben herumwirft.

Was wir in dieser Religion haben, sind, wie gesagt, empirische, vorhandene Zwecke: der eine große Zweck ist die Herrschaft der Welt. Das Pathos im Subjekt für diese Herrschaft ist das, was die Römer *virtus* genannt haben. Es ist das einzige Interesse; alle Eigentümlichkeit des sittlichen Lebens steht dieser einen Herrschaft, dieser Notwendigkeit nach. Alles Lebendige, alles sittliche Leben muß dieser Notwendigkeit aufgeopfert werden, und das Subjekt hat nur Wert, insofern es sich darauf konzentriert, sich diesem, der Erhaltung des Staates widmet. Dies ist die Tugend, die Größe der Römer; sie sind darin frei. Es ist ihr wahrer Wille, das Subjekt findet sich darin. Aber diese Gesinnung ist sozusagen politisch, das Höchste der Gesinnung der Wirklichkeit, nicht unmittelbar religiös. Religiöse Gesinnung als solche ist, daß das Allgemeine überhaupt, die Herrschaft dem Gotte verdankt wird, der Fortuna, dem Jupiter, einer an und für sich seienden Macht angehört, darin anerkannt und verehrt ist.

Das zweite Moment in der Gesinnung ist, daß außer dieser einen Herrschaft der Mensch als Konkretes noch viele andere Zwecke, Interessen, Wünsche hat, und hier, wo der reale weltliche Zweck in das Individuum eingebildet ist, wo die Macht als zweckmäßig wirkend, die realen Zwecke wollend vorgestellt wird, sich diese auch nach dieser Seite des konkreten Besondern wendet. Die Gesinnung hat bedingte äußere Zwecke; diese haben eine Macht hinter sich, die den Menschen in den einzelnen Fällen jene ihre bedingten Zwecke gewähren kann. Daher finden Bitten, Anrufungen an die Götter und in Fällen der Gewährung Beweise der Dankbarkeit gegen sie statt. Es ist so, wie schon oben bemerkt, eine Religion der Abhängigkeit; das Gefühl der Abhängigkeit, der Unfreiheit ist das Herrschende. In jener Herrschaft weiß der Mensch sich wohl frei; aber es ist doch so ein dem Individuum äußerlich bleibender Zweck. Noch mehr aber sind dies die besondern Zwecke, und in Ansehung dieser findet dann das Gefühl der Abhängigkeit statt. Es beginnt hier die Art von Frömmigkeit, die die Götter anruft, ihnen dankt, aber darin nicht frei ist, weil der Inhalt, den sie anerkennt, endlich und beschränkt ist. Es ist hier der Boden des Aber-

glaubens. Wenn der Inhalt beschränkt, endlich ist, so befindet sich das Selbstbewußtsein, das ihn aufnehmen will, ihn zum wesentlichen Gegenstande macht, in der Sphäre der Abhängigkeit, auf dem Boden der Unfreiheit. Religion als Religion ist Anschauung des Bewußtseins des unendlichen Wesens, das unbeschränkt in sich ist und in dessen Anschauung der Mensch sich seiner nur insofern bewußt ist, als er beschränkte, endliche Interessen, Wünsche, Hoffnungen aufgibt. Seine Religion ist nur insofern abhängig, als er nicht rein theoretisch die Idee, das Substanzielle, das unbeschränkt ist, zu seinem Gegenstande hat. Hier in der römischen Religion also ist wesentlich das Gefühl der Abhängigkeit, wesentlich Aberglauben, weil es sich um beschränkte, endliche Zwecke handelt und diese als absolute Zwecke, Gegenstände behandelt werden, während sie doch ihrem Inhalte nach beschränkt sind. So ist diese Religion eine Religion der Unfreiheit.

Die römische Tugend, die *virtus* ist jener kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrschaft ist, das Individuum ganz dient. Diesen Untergang des Individuums im Allgemeinen, diese Negativität haben die Römer sich auch zur Anschauung gebracht; sie ist es, was in ihren religiösen Spielen einen wesentlichen Zug ausmacht.

»Ich will hier einschalten, über die Schauspiele der Römer im Kultus eine Bemerkung zu machen. Solche Schauspiele haben die Bestimmung, den Prozeß der substanziellen Mächte, das göttliche Leben in seiner Bewegung, Handlung anschaulich vor sich zu haben, das Wesentliche des Göttlichen und Menschlichen vor die Vorstellung und vor Augen [zu] bringen in einer Religion, die keine Lehre hat, nicht als geistiger Inhalt ist. Schauspiele [haben da] eine ganz andere Bedeutung,« Wichtigkeit als bei uns, »[enthalten] die höchste Belehrung. Die Verehrung und Anbetung des Götterbildes hat dasselbe in seiner Ruhe, in seinem Sein vor sich; seine Bewegung ist in der Erzählung, dem Mythos, später, in der christlichen Religion vornehmlich in der Lehre. Aber dies gibt nur innere, subjektive Vorstellungen. So wie die Vorstellung des Gottes in seiner Ruhe, [seinem] Sein fortgeht zum Kunstwerk, zur Weise des unmittelbaren Anschauens, so geht die Vorstellung des göttlichen Handelns fort zur äußerlichen Darstellung desselben in dem Schauspiele, Trauerspiele und Komödie, wie

bemerkt worden. Solche Anschauung war bei den Römern nicht einheimisch, nicht auf ihrem Grund und Boden gewachsen.« Wie sie griechische Götter übernommen haben, so haben sie auch griechische Festspiele und Schauspiele angenommen; »und indem sie dies Fremde aufnahmen, griffen sie — nach dem, was wir von ihnen haben — im Tragischen (Seneca) zum Hohlen und Gräßlichen und Greulichen ohne alle sittliche, göttliche Idee darin, in der Komödie zum gemein Komischen, zur spätern Komödie, zum gemein Komischen gänzlicher Privatverhältnisse, Geschichten zwischen Vätern, Söhnen, vornehmlich Huren, Sklavinnen und Sklaven. Es konnte bei diesem Versenktsein in endliche Zwecke nicht vorhanden sein die hohe Anschauung des tiefern, sittlichen, göttlichen Tuns, keine theoretische Anschauung göttlicher, substanzieller Mächte. Die Handlungen, die sie interessierten, als Zuschauer vor sich zu haben, — insofern ein theoretisches Interesse, als es nicht ihre eigenen praktischen Interessen betraf — konnten selbst nur wirkliche, und, um sie zu bewegen, eine scheußliche Wirklichkeit selbst sein[1]).

Kunstreicher Tanz, Pantomime, Wagenrennen, Martialisches, wo das Geistige und der wahrhafte Ausdruck desselben verbannt ist, gehören hierher.« Im griechischen Schauspiel war das, was gesprochen wurde, die Hauptsache; die spielenden Personen behielten eine ruhige, plastische Stellung, und die eigentliche Mimik des Gesichts war nicht vorhanden, sondern das Geistige der Vorstellung war das Wirkende. Bei den Römern dagegen wurde die Pantomime die Hauptsache, ein Ausdruck, der dem nicht gleichkommt, der in die Sprache gelegt werden kann. »Aber vornehmlich gehören die Tiergefechte oder vielmehr die Schlachtungen von Tieren und vornehmlich von Menschen hin: Vergießen von Strömen wirklichen Bluts, Kämpfe auf Leben und Tod waren ihre liebsten Schauspiele.« Es ist hier kein sittliches Interesse, keine tragische Umwendung und Umwälzung, die zum Inhalte ein sittliches Interesse hätte, mit sittlichen Bestimmungen verknüpft wäre, sondern die Vorstellung ist die trockne, kalte Konversion des Todes. Diese

---

[1]) Am Rande: Spätere, letzte Menschlichkeit, sich geschickt gemacht zu Ehren der Götter, daß die Götter Ehre haben von ihren Verehrern.

Kampfspiele bilden gleichsam die höchste Spitze dessen, was dem Römer zur Anschauung gebracht werden kann.

»Das Theoretische daran war, daß dieses Blutvergießen ohne allen Zweck, bloß zum Behufe der Unterhaltung der Zuschauer geschah, und diese suchten nicht die Anschauung einer geistigen Geschichte, sondern einer wirklichen, und zwar einer solchen, welche die höchste Konversion, *περιπέτεια* im Endlichen ist, nämlich des Todes, diese äußerliche, einfache Geschichte, Quintessenz von allem Äußerlichen, [der] inhaltsleere, tote Prozeß des Realen, [des] natürlichen Todes, durch Gewalt, natürliche Mittel, nicht einer sittlichen Macht. Es wurden von den Kaisern bei den Festen Schauspiele gegeben, wobei viele Hunderte von Tieren und Menschen sich gegenseitig umbrachten; drei- bis vierhundert Löwen an einem Tage, vier-, fünfhundert Bären, Hunderte von Tigern, Krokodile, Elefanten, seltne, entfernte Tiere verschiedener Art, Büffel, Elentiere u. dergl. [wurden] herbeigebracht. Aber vornehmlich Menschen wurden genötigt, mit diesen Tieren zu kämpfen, von ihnen zerrissen zu werden, ebenso unter sich gegenseitig sich zu ermorden.« Tausende Menschen standen einander gegenüber um zu fechten, bis alle sich ermordet hatten. »Unter Gaius Caligula [wurde] ein Seetreffen [zwischen] zwei Flotten [aufgeführt]; sie segelten an ihm vorbei und riefen: „Die dem Tode Geweihten grüßen dich, Imperator.“ Es erfolgte kein Ruf der Gnade; sie fochten, ohne ernstlich sich gegenseitig zu verletzen. Sie wurden dann von Soldaten gezwungen, Ernst zu machen, sich alle gegenseitig zu erstechen und zu ertränken.«

Was den Römern hier vor Augen gebracht wird, ist also die Prosa dieses geistlosen Mordens, wesentlich die Geschichte des kalten Todes, eines Mordens, das, durch unvernünftige Willkür gewollt, andern zur Augenweide dient, Notwendigkeit, die bloß Willkür, Mord ohne Inhalt, d. h. der nur sich selbst zum Inhalt hat. Dies und die Anschauung des Schicksals ist das Höchste, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht durch äußere Notwendigkeit der Umstände, nicht infolge der Verletzung von etwas Sittlichem. Dies kalte Morden ist es, was die Nichtigkeit der menschlichen Individualität, und weil diese keine Sittlichkeit in sich hat, die Wertlosigkeit des Individuums anschauen läßt, das Anschauen des hohlen, leeren

Schicksals, das als ein Zufälliges, als blinde Willkür sich zum Menschen verhält.

»Diese Prosa des kalten, geistlosen, trocknen Mordens war das Höchste von Geschichte für diese Menschen. Das Schicksal [war] bei den Griechen wesentlich eine sittliche Umwendung. Kalt zu sterben durch eine unvernünftige Willkür, welche Notwendigkeit wurde, war diese letzte Stufe und diese einzige Tugend, die edlere Römer ausüben konnten, und die sie teilten mit dem Tode geweihten Verbrechern und Sklaven. Nicht natürlicher Tod, sondern Willkürlichkeit, auch nicht unglückliche Umstände, noch sittliche Mächte, sondern bare Willkür der höchsten Macht [war hier das Schicksal]. Unpersönlichkeit und ihr Gegenteil [waren die vorhandenen Extreme][1]).«

Diese beiden Extreme stehen hier gegeneinander, daß die Person absoluter Zweck und daß sie gar nichts ist, ein Spiel in der Hand der bloßen Willkür. Daran kann eine weitere Bestimmung geknüpft werden, die den Inhalt des Gesagten zusammennimmt, ohngeachtet es nicht in die Religion hineingehört, aber in sie hineingezogen werden kann. Indem nämlich das kalte, vernunftlose Schicksal, die bloße Herrschaft das Herrschende ist, so erscheint in der Vorstellung des römischen Reichs über den Individuen und steht über allen die gemeinsame, gegenwärtige Macht, eine Macht der Willkür; diese ist der Kaiser, eine Macht, die ohne Recht und Sittlichkeit in sich beruht, die ohne alle Sittlichkeit tobend verfahren, sich auslassen kann. Es ist der Welt unter den besten Kaisern nicht besser gegangen als unter den schlechtesten; unter Domitian ging es den Völkern besser als unter den edelsten Kaisern. Es ist in der Tat ganz konsequent, daß der Kaiser, diese oberste Macht, göttlich verehrt worden ist; denn er ist allerdings diese grundlose Macht über die Individuen und ihren Zustand.

Dies ist die eine Seite; das andre Extrem steht ihr gegenüber. Nämlich, es ist zugleich auch ein Zweck der Macht vorhanden. Sie ist einerseits blind, und der Geist ist noch nicht versöhnt und in Harmonie gebracht; darum stehen beide einseitig gegeneinander über. Diese Macht ist ein Zweck, und dieser

[1]) Am Rande: Kaiser, göttliche Macht. Die abstrakte Vorstellung der Macht, α) Glück, β) negative, β) politisch feste, $\alpha\alpha$) endliche Zustände, γ) Anschauungen der Bewegung.

Zweck ist der menschliche, endliche. Er ist die Herrschaft der Welt, und seine Realisation ist die Herrschaft der Menschen, der Römer. Dieser allgemeine Zweck hat im reellen Sinne seinen Grund, seinen Sitz im Selbstbewußtsein. Damit ist die Selbständigkeit dieses Selbstbewußtseins gesetzt. Auf der einen Seite besteht jene Gleichgültigkeit gegen das konkrete Leben, anderseits jene Sprödigkeit, Innerlichkeit, die ebenso Innerlichkeit des Göttlichen wie des Individuums ist, aber eine ganz abstrakte Innerlichkeit des Individuums. Darin liegt das, was bei den Römern den Grundzug ausmacht, daß die abstrakte Person solches Ansehn gewinnt. Die abstrakte Person ist die rechtliche. Ein wichtiger Zug ist darum die Ausbildung des Rechts; es beschränkt sich aber auf das juristische Recht, das Recht des Eigentums. Es gibt höhere Rechte; das Gewissen des Menschen hat sein Recht, und ein noch viel höheres ist das Recht der Sittlichkeit, der Moralität. Dieses ist aber hier nicht mehr in seinem konkreten, eigentlichen Sinne vorhanden, sondern hier herrscht das abstrakte Recht der Person, das nur in der Bestimmung des Eigentums besteht. Es ist wohl die Persönlichkeit, aber nur die abstrakte, die Subjektivität in diesem abstrakten Sinn, die diese hohe Stellung erhält. —

Dies sind die Grundzüge der Religion der Zweckmäßigkeit. Es sind darin die Momente enthalten, deren Vereinigung die Bestimmung der nächsten und letzten Stufe der Religion ausmacht. Die Momente, die in der Religion der Zweckmäßigkeit vereinzelt, aber in Beziehung und ebendarum im Widerspruche sind, diese hier auf geistlose Weise vorhandenen Momente nach ihrer Wahrheit vereint, so entsteht die Bestimmung der Religion des Geistes.

Wenn wir noch eine allgemeine Reflexion über den betrachteten Standpunkt anstellen, so sehen wir, daß auf dieser Stufe die unendliche Macht, die absolute Negativität, der Begriff sich bestimmt, einen Zweck hat, einen allgemeinen Zweck, der zugleich nur ein endlicher ist; selbst in seiner Objektivität zusammengefaßt, ist er nur eine Herrschaft. Nach dem besondern Inhalt sind es diese Endlichkeiten überhaupt. Es ist damit das Endliche als absoluter Zweck gesetzt, und das Unendliche ist in dieses Endliche eingebildet. Das Endliche ist so das für sich seiende Nichtideelle, nicht in der unendlichen Idealität

aufgehoben gesetzt, sondern für sich geltend. Dies ist das bestimmte Moment dieses Standpunkts, und es ist wesentlich notwendig.

Wir haben gesagt, das Endliche ist zum Unendlichen gemacht; dies Endliche ist abstrakt, näher ist es das subjektive Selbstbewußtsein. Dies ist es, was jetzt schlechthin als das Wesentliche gilt; es ist die Herrschaft der Welt, der endliche Zweck. Dieser ist nur vorhanden, hat nur reellen Sinn, indem er die Existenz, die Vollführung des Zweckes des Selbstbewußtseins ist. Es ist also insofern die Vernünftigung der Subjektivität als solcher. Der nähere Ausdruck ist, wie wir bemerkt haben, Persönlichkeit, die Bestimmung, die der Mensch im Rechte hat. Der Mensch als Person hat Eigentum, Recht des Besitzes; es ist die Person, die anerkannt wird, aber nur die abstrakte Person, die abstrakt rechtliche, die des Eigentums fähig ist, — weiter geht sie nicht. Da gelte ich als unendlich, als unendliche Beziehung meiner auf mich selbst, bin das absolute Atom, das auf sich beruht. Dies ist die nähere Bedeutung der Bestimmung, die so ausgedrückt ist, daß das Endliche ein Unendliches ist. So wie das Endliche als Person gefaßt ist, so ist es noch in seiner Unmittelbarkeit genommen, ist absolutes Fürsichsein, und soweit haben wir diese Seite zunächst hier.

Diese Persönlichkeit wird aber auch in höherer Bestimmung genommen, wie sie der Idee angehört, nicht wie sie nur als unmittelbare Person ist. Was aber diese Bestimmung an sich ist, ist eben die unendliche Form, nicht die Subjektivität als unmittelbare Person, sondern so ist es die Subjektivität als solche, die absolut unendliche Form, das sich Wissen und das sich Wissende überhaupt, das sich in sich und gegen anderes Unterscheidende. Diese unendliche Subjektivität, die unendliche Form ist, ist das Moment, das hier für die Macht gewonnen ist; es ist das Moment, das der Macht, dem Gotte der Substanzialität noch gefehlt hatte, die Bestimmung seiner in sich als unendlicher Subjektivität. Wir haben wohl in der Macht Subjektivität gehabt, aber die Macht hat nur einzelne oder mehrere einzelne Zwecke; ihr Zweck ist noch nicht unendlich. Nur die unendliche Subjektivität hat einen unendlichen Zweck, d. h. sie ist sich selbst der Zweck, und nur die Innerlichkeit, diese Subjektivität als solche ist ihr Zweck. Diese Bestimmung macht das abstrakt aus, was der Geist ist. Geist ist nur,

insofern er als Geist gesetzt ist, sich in sich dirimiert, sich in sich zum Zwecke seiner selbst macht; indem er sich so macht, unterscheidet er sich von sich, und dies von ihm Unterschiedene ist sein Zweck, seine Realität, seine Bestimmung. Dies, was er von sich unterscheidet, ist auch Geist; es ist die Seite der Realität, die Bestimmtheit, die in sich für sich unendlich ist. Sie ist bestimmt als das Andere; aber indem bestimmt ist, daß die Existenz in sich selbst absolut ist, ist damit auch gesetzt, daß der Geist für den Geist ist.

»[1]) Die römische Welt ist der höchst wichtige Übergangspunkt zur christlichen Religion, das unentbehrliche Mittelglied, die Seite der Realität der Idee und eben damit an sich ihrer Bestimmtheit, der Realität der Weise des Seins des Allgemeinen. Diese Realität, zunächst in unmittelbarer Einheit mit dem Allgemeinen gehalten, tritt sich bestimmend heraus von ihm, löst sich von ihm ab, und so für sich wird es zur vollendeten Äußerlichkeit, konkreten Einzelheit, Totalität[2]). — Die Seite der Realität [ist damit] für sich vollendet, was notwendig ist; diese bestimmte Bestimmtheit, Totalität der Realität der Äußerlichkeit, [ist denn auch] fähig an sich, in die Allgemeinheit aufgenommen zu werden, die vollendete Subjektivität (d. i. die äußerliche, objektive Seite der Idee) in das Allgemeine zurückzunehmen, so daß sie ihre wahrhafte Bestimmung erhalte, ihre Äußerlichkeit abstreife und so die Idee als solche ihre vollkommene Bestimmung in sich erhalte.

Diese Religion der äußerlichen Zwecke macht so den Beschluß der endlichen Religion. Die endliche Religion [ist] der absolute Begriff Gottes als Begriff, daß er sei und daß (die Bestimmtheit) der Begriff gesetzt sei, d. i. auch, daß

---

[1]) Am Rande: Allgemeine Reflexion über den betrachteten Standpunkt, [die] betrachtete Bestimmung. Allgemeine Macht (abstrakter Begriff), real erfüllt, Inhalt in ihr selbst, bestimmter Inhalt, aber ganz äußerlicher: — Macht; daher äußerliche, allgemeine Herrschaft der Welt. Das Unendliche in das Endliche eingebildet, so daß das Endliche das Subjekt des Satzes ist, das Bleibende, Festseiende und nicht negativ im Unendlichen gesetzt ist, was allein sich ebenso Erhalten im Geistigen ist. — Entwicklung der endlichen Zwecke; so ergibt es einen Herrn endlicher Zwecke — *a*) Notwendigkeit dieses Moments s. folg. Seite.

[2]) Am Rande: Äußerste Entäußerung, total in sich selbst.

dieser Begriff für das Selbstbewußtsein das Wahre sei, d. i. daß der Begriff selbst so im Selbstbewußtsein, seiner subjektiven Seite (d. i. der Realität) realisiert sei.

[1]) Die endliche Religion [weiß] zuerst *α*) Gott [als] das einfach Allgemeine und daher in unmittelbarem Sein angeschaut. *β*) Gott, dies Allgemeine, als Macht, — Abtrennung des unmittelbaren Seins, unendliche Negativität, absolute Macht und Einer, abstrakte Subjektivität. Dies Eine, als in sich die Bestimmtheit enthaltend, aber verschwindend, [ist die] Notwendigkeit und damit die seiende Bestimmtheit in Einheit mit dem Wesen, selbst wesentlich aber unmittelbare Bestimmtheit, Verschiedenheit der Mächte und die Bestimmtheit, Realität aufgenommen in das Wesen: Schönheit. *γ*) Das Letzte ist nun diese endliche Bestimmtheit als konkreter, in sich bestimmter Zweck, bestimmter Inhalt, das konkrete Endliche, Einzelheit, das in sich Mannigfaltige, Äußerliche, wirklicher Zustand, Dasein, [ein] Reich, eine gegenwärtige — nicht schöne — Objektivität oder eben damit die vollendete Subjektivität. Erst durch den Zweck wird die Bestimmtheit, kehrt die Bestimmtheit in sich zurück, ist Bestimmtheit in der Subjektivität, bestimmte Bestimmtheit, aber zunächst endliche und durch die Subjektivität Rückkehr, maßlose (schlecht unendliche) Endlichkeit. Es sind die zwei Seiten an dieser maßlosen Endlichkeit festzuhalten und zu erkennen[2]).

An sich [ist hier] die vollendete Bestimmtheit; der Begriff [ist] in seiner Bestimmtheit in sich zurückgekehrt, die Form zur absoluten Form sich erhebend. Der Begriff ist das Allgemeine; aber so ist er abstrakt, nicht gesetzt, wie er an sich ist. An sich ist das Allgemeine, das durch die Besonderheit sich mit sich selbst zusammenschließt, d. i. durch die Vermittlung der

---

[1]) Am Rande: *α*) Pantheismus, *β*) eine zerfallende, — eine in sich konkrete geistige Freiheit, wesentlicher Zweck, aber beschränkt.

[2]) Am Rande: Einheit des Unendlichen und Endlichen von Anfang. Zweite Stufe: Selbstbewußtsein. Die geistige Macht verhält sich zum Subjekt. *α*) jüdisch: dieses Volk mit Ausschließung. *β*) griechisch: viele Völker, *γ*) allgemeines Selbstbewußtsein in sich, Person. — *α*) Notwendigkeit dieses Moments. Geist ist nur als Geist gesetzt, sich in die beiden Seiten dirimierend, *α*) als Allgemeinheit an und für sich, *β*) die Seite der Realität, des Zwecks, Bestimmtheit in sich, für sich unendlich.

Besonderheit, — Bestimmtheit — Heraustreten und durch Aufheben dieser Besonderheit; dies ist die absolute Form, die wahrhaft unendliche Subjektivität, dies die wahrhafte Realität, die Realität in ihrer Wahrheit. Realität ist Dasein, Bestimmtheit; die Realität in ihrer Unendlichkeit ist dies.

In der Religion der Zweckmäßigkeit ist es also diese unendliche Form, welche zur Anschauung des Selbstbewußtseins gekommen ist. Was ihm gilt, ist diese Gestalt. Sie trägt also in sich dies absolute Moment; in ihr ist es entwickelt. Diese absolute Form ist die Bestimmung des Selbstbewußtseins selbst. Sie enthält für die Bestimmung der Idee deswegen die Bestimmung des Selbstbewußtseins, — des Geistes[1]).

Dies [ist] die unendliche Wichtigkeit und Notwendigkeit der römischen Religion. Aber das Höchste, in endlicher Weise aufgefaßt, ist das Schlechteste. Je tiefer der Geist, desto ungeheurer [ist er] in seinem Irrtum. Die Oberflächlichkeit, indem sie sich irrt, hat einen ebenso oberflächlichen, schwachen Irrtum. Nur das an sich Tiefe kann ebenso nur das Böseste, Schlimmste sein.

Die unendliche Reflexion, unendliche Form ohne Gehalt, ohne Substanzialität ist die maßlose, unbegrenzte Endlichkeit, Begrenztheit, die sich in ihrer Endlichkeit absolut ist[2]). Es ist die Realität der griechischen Sophisten: der Mensch ist das Maß aller Dinge, d. i. der Mensch nach seinem unmittelbaren Wollen seiner Begierde, seiner Zwecke, Interessen, Gefühle[3]). Dies Denken seiner selbst sehen wir in [der] römischen Religion und Welt geltend, zum Sein, Bewußtsein der Welt erhoben, das gänzliche Verschwinden aller schönen, sittlichen Lebendigkeit und das Zerfallen in Endlichkeiten der Begierde, Zwecke und Interessen, — augenblicklicher Genuß, Lust, ein menschliches Tierreich[4]). Alles Höhere [ist] ausgezogen. Es ist damit verbunden das Einhausen des Verstandes in formalem Recht; denn in der Unendlichkeit der Subjektivität ist der Beginn des

---

[1]) Am Rande: So Person, aber empirisch als diese unmittelbare Person, — das Schlechteste.

[2]) Am Rande: Einfache, abstrakte Innerlichkeit.

[3]) Am Rande: Person.

[4]) S. Hegels Phänomenologie (Sämtl. Werke, Ausgabe Lasson, Bd. II, Phil. Bibl. Bd. 144), S. 285: Das geistige Tierreich und der Betrag oder die Sache selbst.

formalen Richtens, — ein hoher Anfang, diese Selbstanschauung des Subjekts in seiner Unendlichkeit. Aber [es ist] Form ohne Substanzialität, ohne Allgemeinheit in sich; ohne daß der Inhalt wahrhaft sei, bleibt es formales Recht des Verstandes ohne Realität, d. i. ohne Inhalt, der dieser Form angemessen [wäre] — dieser oder jener Besitz ist mein Eigentum, dieses oder jenes Interesse — und ebendamit ihre Einseitigkeit aufhöbe. [Es ist] ein Zerfallen in lauter Endlichkeiten, endliche Existenzen, Wollen und Interesse, das eben darum nur von der in sich selbst maßlosen Gewalt des Despoten, [des] Einzelnen, zusammengehalten wird, dessen Mittel der geistlose, kalte Tod der Individuen ist, das ebenso unmittelbare Negative, an sie gebracht und sie in der Furcht desselben erhaltend. Er ist Einer, dieser wirkliche gegenwärtige Gott, selbst diese Einzelheit des Willens als Macht über die übrigen unendlich vielen Einzelheiten.«

Der Kaiser ist die Göttlichkeit, das göttliche Wesen, das Innere und Allgemeine, wie es zur Einzelheit des Individuums herausgetreten, geoffenbart und da ist. Dieses Individuum ist die zur Einzelheit vollendete Bestimmung der Macht, das Herabsteigen der Idee zur Gegenwart, aber so, daß es Verlust ihrer in sich seienden Allgemeinheit, der Wahrheit, des An- und Fürsichseins und somit der Göttlichkeit ist.

»Diese Vollendung der Endlichkeit selbst ist nun zunächst wie das Glück des Freigelassenen zugleich das absolute Unglück, der absolute Schmerz des Geistes, der höchste Gegensatz desselben in sich, und dieser Widerspruch [ist] unaufgelöst, der Gegensatz unversöhnt. Die absolute Reflexion in sich ist allgemeines Bestimmtsein[1]); der Geist ist denkend, indem er sich gänzlich verloren [hat] in diese Reflexion in sich als Äußerlichkeit. So als denkend [ist er] dieselbe Bestimmtheit der Reflexion in sich; er tritt in sich zurück und hat sich selbst in seiner Tiefe als unendliche Form, denkende allgemeine Subjektivität so auf die Spitze gestellt wie die unmittelbare Subjektivität des Selbstbewußtseins. Er tritt[2]) in dieser ab-

---

[1]) Am Rande: Reales Fürsichsein, d. i. innerliches, das Versetzen von aller äußerlichen Realität in die unendliche Negativität, alles in sich aufzehren und in Gott, im Himmel erhalten.

[2]) Mskr.: tritt sich

strakten Form als Philosophie, wie schon erwähnt, auf, aber überhaupt als der Schmerz der Tugend.

Die Auflösung und Versöhnung dieses Gegensatzes ist, daß diese äußerliche, losgelassene Endlichkeit aufgenommen werde in die unendliche Allgemeinheit des Denkens, dadurch gereinigt, substanziell werde, [und daß] umgekehrt diese unendliche Allgemeinheit des Denkens, das ohne äußerliche Existenz, [ohne äußerliches] Gelten ist, gegenwärtige Wirklichkeit erhalte und das Selbstbewußtsein somit komme zum Bewußtsein der Wirklichkeit des Allgemeinen[1]), das Allgemeine das Göttliche habe als daseiend, als weltlich, als in der Welt gegenwärtig, — Gott und die Welt versöhnt[2]).

Wie die losgelassene Endlichkeit sich an ihr aufhebe und vergehe und zerschlagen werde und sich in die Allgemeinheit auflöse, die endlichen Götter und deren Völker verschwinden, ihr Dienst in einem Pantheon sich vereinigt, sich auflöst, die Unterschiede von freiem Menschen und Sklaven zur Einheit, Gleichheit verschwinden durch die Allmacht des Kaisers und innerlich und äußerlich aller Bestand zerstört wird, alles Interesse für [den] Staat verschwunden [ist], diese Fortuna zertrümmert wird, alle Tapferkeit eine Tapferkeit nur in Söldnern, Barbaren, Deutsche[n wird] und ein Tod, die Endlichkeit eintritt, [dabei] unendlich viele Versuche [der Versöhnung], philosophische Gottesdienste, Aberglauben, — dies Schauspiel hat die Geschichte zu zeigen.«

Der Olymp, dieser Götterhimmel und dieser Kreis der schönsten Gestaltungen, die je von der Phantasie gebildet worden sind, hatte sich uns zugleich als freies, sittliches Leben, als freier, aber noch beschränkter Volksgeist gezeigt. Das griechische Leben ist in viele, kleine Staaten zersplittert, in diese Sterne, die selbst nur beschränkte Lichtpunkte sind. Damit die freie Geistigkeit erreicht werde, muß nun diese Beschränktheit aufgehoben werden und das Fatum, das über der griechischen Götterwelt und über diesem Volksleben in der Ferne schwebt, an ihnen sich geltend machen, so daß die Geister dieser freien

---

[1]) Am Rande: Zweck der Macht — Freiheit und Notwendigkeit.

[2]) Am Rande: α) Eine Idee; Nun diese Subjektivität, göttliche Bestimmtheit in göttlicher Natur, β) die Diremtion der Subjektivität selbst, α) Gott als dieser Prozeß in ihm selbst, und β) Subjekt als dasselbe an ihm in seiner [Selbstunterscheidung].

Völker zugrunde gehen. Der freie Geist muß sich als den reinen Geist an und für sich erfassen: es soll nicht mehr bloß der freie Geist der Griechen, der Bürger dieses und jenes Staates gelten, sondern der Mensch muß als Mensch frei gewußt werden und Gott ist der Gott aller Menschen, der umfassende, allgemeine Geist. Dieses Fatum nun, welches die Zucht über die besondren Freiheiten ist und die beschränkten Volksgeister unterdrückt, so daß die Völker den Göttern abtrünnig werden und zum Bewußtsein ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politisches Leben von der einen, allgemeinen Macht vernichtet wird, — dieses Fatum war die römische Welt und ihre Religion. Der Zweck in dieser Religion der Zweckmäßigkeit ist kein anderer als der römische Staat gewesen, so daß dieser die abstrakte Macht über die andern Volksgeister ist. Im römischen Pantheon werden die Götter aller Völker versammelt und vernichten einander dadurch gegenseitig, daß sie vereinigt werden. Der römische Geist als dieses Fatum hat jenes Glück und die Heiterkeit des schönen Lebens und Bewußtseins der vorhergehenden Religionen vernichtet und alle Gestaltungen zur Einheit und Gleichheit herabgedrückt. Diese abstrakte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit sein sollte. Die Buße der Welt, das Abtun der Endlichkeit und die im Geiste der Welt überhandnehmende Verzweiflung, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden, - – das Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geistige Religion, einer Bereitung, die von seiten des Menschen vollbracht werden mußte, damit „die Zeit erfüllet werde".

»Die Sache selbst ist[1]) in der christlichen Religion vollbracht. Auf der andern Seite konnte sich die Anschauung dieser Einheit, Aufnahme der Endlichkeit in die absolute Form, in das Allgemeine nicht innerhalb dieser [endlichen] Religionen selbst unmittelbar entwickeln, konnte nicht in [der] römischen und griechischen Welt entstehen. Denn wenn schon das Prinzip der Einheit des Denkens als positives Prinzip einzeln sich darin[2]) fand, in [der] Philosophie, [so

[1]) Im Mskr. sind diese 4 ersten Worte durchgestrichen.
[2]) Mskr.: in sich

war es doch] α) nicht Volksprinzip, β) nicht diese reine Anschauung, das Allgemeine als solcher Gegenstand. ([Die] Stoiker [erklärten die] Welt aus Feuer; selbst hier [ist] noch Befreundung mit der äußerlichen Wirklichkeit, diese Verbindung mit der gemeinen Äußerlichkeit.) Sondern in einem Volke mußte diese Vereinigung hervortreten[1]), das die ganz abstrakte Anschauung des Einen für sich hatte, völliges Abwerfen der Endlichkeit, um sie gereinigt in sich fassen zu können. [Das] orientalische Prinzip der reinen Abstraktion [mußte] sich vereinen mit der Endlichkeit des Abendlandes. Geographisch zwischen beiden Weltteilen gelegen, im jüdischen Lande [war die Geburtsstätte der christlichen Religion], im jüdischen Volk. [Ich] habe gesagt: es als den alten Schmerz der Welt hat Gott sich aufbehalten. Denn hier ist die Religion des abstrakten Schmerzens, des einen Herrn, gegen und in dessen Abstraktion deswegen die Wirklichkeit des Lebens als unendlicher Eigensinn des Selbstbewußtseins sich erhält und das Abstrakte zusammengebunden ist. Der alte Fluch hat sich gelöst, und ihm [ist] Heil widerfahren, eben indem die Endlichkeit sich ihrerseits zur Positivität und zur unendlichen Freiheit geltend gemacht hat.«

Dies ist die abstrakte Bestimmung, zu der wir gekommen sind, und durch die wir zur christlichen Religion übergehen. Hiemit treten wir in den Kreis der offenbaren Religion ein, der dritten Bestimmung im Ganzen.

---

[1]) Mskr.: welches sei, das usw.

Nachträge.

Zu S. 109, Z. 12—14 v. o. und S. 158, Z. 2—3 v. o. — Das Zitat: „Aus deinen *πάθη* hast du, o Mensch, dir deine Götter gemacht" hat Hegel auch in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, und zwar in folgender Form angebracht: „Aus deinen Leidenschaften, o Mensch, hast du den Stoff deiner Götter genommen." Er sagt auch hier, ein „Alter" habe diesen Ausspruch getan, — ein Beweis dafür, daß er selbst nur aus dem Gedächtnisse zitiert und nicht weiß, woher dies Wort eigentlich stammt. Der Herausgeber hat sich darum bemüht, die Fundstelle dieses Wortes zu ermitteln, aber seine Fragen bei den sachverständigsten Gelehrten haben leider ein negatives Ergebnis gehabt. Nicht anders ist es ihm mit dem folgenden Ausspruche gegangen.

Zu S. 190, Anm. 2. Aus der Art, wie Hegel den Satz mitteilt: *αἱ τῶν δαιμόνων φωναί ἄναρθροί εἰσιν* ergibt sich schon, daß er auch hier nur aus dem Gedächtnisse zitiert. Sein Gedächtnis aber hat ihn getrogen. In Goethes „Zur Morphologie, II. Bd." findet sich das Wort nirgends, geschweige denn als Motto; es würde auch als solches zu dem Inhalte des Bandes gar nicht passen. Wo nun eigentlich Hegel das Wort gelesen hat, wird schwer festzustellen sein, es ist aber wohl als sicher anzunehmen, daß er es seiner Lektüre irgendeines zeitgenössischen Werkes verdankt; er würde sonst schwerlich auf die irrige Meinung verfallen sein, er habe es bei Goethe gefunden. Daß er nicht gewußt hat, bei welchem griechischen Schriftsteller es steht, geht klar aus dem Zusatz hervor, Goethe habe angegeben, wo er es her habe. — Der Herausgeber hat sich bei den maßgebendsten Autoritäten erkundigt, ob sie das Wort kennen und seinen Fundort angeben können; er hat nur verneinende Antworten erhalten. Bei Plutarch, de genio Socratis, cap. XVII, ist, worauf Herr Professor Dr. W. Nestle, Stuttgart, den Herausgeber hingewiesen hat, davon die Rede, ein

wunderliches Traumbild „*ἀφιέναι φωνὰς ἀνάρθρους*“; aber hier soll dieser Ausdruck die Schreie einer Kreißenden bezeichnen. Hernach in cap. XX wird gesagt, die Gedanken der Gottheiten leuchteten denen, die sie zu vernehmen fähig seien, auf, ohne daß ausgesprochene Wörter dazu nötig seien, — aber gerade hier ist von unartikulierten Lauten nicht die Rede. So muß also auch dieses Zitat vorderhand als nicht auffindbar bezeichnet werden.

Zur Feststellung des Textes.

Dem Herausgeber haben für den vorliegenden zweiten Halbband die gleichen Materialien vorgelegen wie für den ersten.

1. Das Hegelsche Originalmanuskript. Der für diesen Band in Betracht kommende Teil des Manuskripts reicht von Blatt 39 (S. 77) bis Blatt 72 (S. 144); es ist also unvergleichlich viel ergibiger für die Religionen der geistigen Individualität als es für die Naturreligion war. Den Anfang macht die folgende Überschrift:

b. $\frac{29}{6}$ 21

Religion der Erhabenheit und Schönheit.

Aus dieser Überschrift geht hervor, daß Hegel ursprünglich jene beiden Religionen näher zusammengefaßt und ihnen beiden dann die Religion der Zweckmäßigkeit gegenübergestellt hat. Er ist aber bereits im Jahre 1824 von dieser Anordnung abgekommen.

Die nächste Überschrift findet sich auf Blatt 4 (S. 81) und lautet:

α)

Metaphysischer Begriff.

Auf Blatt 43 (S. 85) folgt:

b.

Konkrete Vorstellung.

Form der Idee.

und auf Blatt 47 (S. 93):

γ) Kultus.

α) Religion der Erhabenheit.

Dann auf Blatt 49 (S. 97):

β)

Kultus der Religion der Schönheit.

α) Geist des Kultus

und auf Blatt 51 (S. 100):

β)

Kultus selbst.

Die Konfusion in der Anwendung der Buchstaben muß man Hegel zugute halten; der Sinn der von ihm gemachten Einteilung ist klar.

Auf Blatt 58 (S. 116) folgt dann:

C.

Religion der Zweckmäßigkeit

zunächst oder der Selbstsucht, des Eigennutzes

und auf der folgenden Seite, Blatt 59 (S. 117) noch einmal

C. $\frac{27}{7}$ 21

Die Religion der Zweckmäßigkeit

oder des Verstandes.

Hegel hat also ursprünglich den Teil über die bestimmte Religion dreifach gegliedert: a) Naturreligion, b) Religion der Erhabenheit und Schönheit, c) Religion der Zweckmäßigkeit, und ist erst 1824 zur Zweiteilung übergegangen, die sachlich tiefer begründet ist, da er nun die offenbare Religion als die Synthese den beiden Formen der bestimmten Religion überordnen konnte. Daß er im Abstande von wenigen Zeilen die Religion der Zweckmäßigkeit in verschiedener Weise näher bestimmt — einmal als Religion der Selbstsucht, des Eigennutzes, hinterher als Religion des Verstandes —, ist ein Zeugnis für die Mühe, die er sich gibt, vor seinen Zuhörern die Begriffe so allseitig wie möglich zu entwickeln.

Auf Blatt 61 (S. 120) folgt die Überschrift:

α.

Abstrakter Begriff.

auf Blatt 64 (S. 128):

b.

Gestaltung,

Vorstellung des göttlichen Wesens.

Dann geht der Text ohne Unterbrechung fort bis zum Schluß; einen eigenen Abschnitt für die Behandlung des Kultus hat Hegel hier nicht ausgesondert.

Seine Handschrift hat in diesem Teile stellenweise die Form einer ausgearbeiteten Abhandlung; an andern Stellen tritt dann wieder ein wüstes Durcheinander von Einschiebungen und Zusätzen ein, die das Entziffern äußerst schwierig machen. In der Aneinanderreihung der Textabschnitte haben wir bei unserm Abdruck mit Rücksicht auf Hegels späteren Vortrag der Sache mehrere Änderungen vornehmen müssen. Unser Abdruck des Hegelschen Textes folgt bis S. 22 der Reihenfolge der Abschnitte im Manuskript. Dann mußte die ausführliche Erörterung des physiko-theologischen Beweises, die das Hegelsche Heft innerhalb der Religion der Zweckmäßigkeit bringt, in den ersten Abschnitt hinübergenommen werden, wo sie sich auch im Kolleg von 1824 findet. Dieses Stück des Heftes reicht von S. 42—48. Dann folgt wieder genau im Anschluß an das Heft die Darstellung der Religion der Erhabenheit bis S. 76. In dem Heft aber stellt Hegel die Erscheinung des Wesens in dieser Religion sofort mit der in der Religion der Notwendigkeit zusammen und behandelt hernach wieder den Kultus beider Religionen hintereinander. Das mußte geändert werden, und so folgt in unserm Abdruck erst die Darstellung des Kultus der Religion der Erhabenheit bis S. 103. Dann mußte zurückgegriffen werden auf die Abschnitte über Begriff und Gestaltung in der Religion der Notwendigkeit; sie sind abgedruckt von S. 111 bis S. 149. Darauf folgt im Manuskript der von uns bereits vorher wiedergegebene Abschnitt über den Kultus in der Religion der Erhabenheit und dann der über den Kultus der Religion der Schönheit. Er beginnt in unserm Abdruck auf S. 150 und folgt bis S. 191 genau dem Gange des Heftes. Der Abschnitt über die Religion der Zweckmäßigkeit beginnt auf S. 194 mit dem Abdruck des Hegelschen Manuskripts und folgt diesem bis S. 206. Dann bringt Hegel die Abhandlung über den physiko-theologischen Beweis, die wir bereits auf S. 42—48 abgedruckt haben.

Die darauf folgende Darstellung der Gestaltung des göttlichen Wesens setzt in unserm Drucke auf S. 207 ein und schließt sich bis S. 226 genau dem Gange des Manuskripts an. Dann war noch einmal eine Umstelluug vorzunehemen, insofern das Manuskript die „Einschaltung" über die Schauspiele der Römer unmittelbar auf die Darstellung der vielen römischen Gottheiten folgen läßt und dann erst die Verehrung der Kaiser bespricht. Diese ist in unserm Abdruck sachgemäß vorangestellt worden, S. 226—227, und der Abschnitt über die Schauspiele folgt dann von S. 230—233. Der Schlußabschnitt, die allgemeine Reflexion über die römische Religion, geht dann von S. 236 genau in der Ordnung des Heftes bis zum Ende, S. 242.

2. Die Griesheimsche Nachschrift des Kollegs von 1824. Es kommen hier von dem zweiten Bande dieser Nachschrift die Seiten 3—168 in Betracht. Zu Anfang steht auf S. 3 folgende Überschrift:

II. Bestimmte Religion, zweiter Teil.
Die Stufen der geistigen Individualität.

Die nächste Überschrift folgt auf S. 64:

Die Religion der Erhabenheit.

Dann folgt auf S. 98:

Die Religion der Schönheit.

und auf S. 147:

Religion der Zweckmäßigkeit.

3. Die Pastenaccische Nachschrift aus demselben Jahre 1824, und zwar von Blatt 88 (S. 175) bis Blatt 120 (S. 240). Auf Blatt 88 (S. 175) steht die Überschrift:

Der zweite Kreis der Religion.
Die Religion der Erhabenheit und Schönheit.
Die Religion der vereinzelten Zweckmäßigkeit.

Auf Blatt 90 (S. 180) steht die Überschrift:

Der metaphysische Begriff dieser Sphäre.

Auf Blatt 99 (S. 198):

II. Zu der näheren konkreten Bestimmung Gottes überhaupt.

Die Nachschrift hat dann eine Lücke; von der Darstellung der Religion der Erhabenheit fehlt ein beträchtlicher Teil. Auf Blatt 106 (S. 212) steht:

Dritte Seite des Kultus, Weise und Art der Versöhnung.

auf der nächsten Seite, Blatt 107 (S. 213):

2. Die Religion der Schönheit (griechische Religion).

und auf Blatt 113 (S. 226):

III. Religion der Zweckmäßigkeit (römische Religion).

Die Handschrift wird je länger, je flüchtiger; immerhin bleibt sie zur Bestätigung der Griesheimschen Nachschrift von äußerstem Werte.

4. Die Hothosche Überarbeitung desselben Kollegs von 1824, und zwar von Blatt 71—108. Die Überschrift, mit der dieser Teil anfängt, lautet hier:

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der Weisheit.

Schon hieraus erhellt, wie selbständig Hotho mit seiner Vorlage verfahren ist. Am Schluß der einleitenden Ausführungen auf Blatt 83 (S. 166) findet sich am Rande eine Zuschrift, die zu der Überschrift bei Pastenacci S. 198 paßt:

II. Konkrete Vorstellung Gottes in diesen Religionen.

Im übrigen gibt Hotho dieselben drei Kapitelüberschriften wie Griesheim.

Das Eigentümliche dieser Vorlesung von 1824 ist die ausführliche Einleitung mit ihrer breiten Behandlung des kosmologischen und physiko-theologischen Gottesbeweises. Davon hat die Vorlesung aus dem Jahre 1827 nichts; sie hat die Gottesbeweise schon im ersten Teile beim Begriff der Religion behandelt, s. Bd. 1, S. 204—225.

5. Die Nachschrift des Kollegs von 1827 durch einen Anonymus, und zwar von Seite 102 bis 132. Den Anfang macht folgende Überschrift, S. 102:

II. Form.

Die Erhebung des Geistigen über die Natur,

wo das Geistige sich über das Natürliche erhebt, zur Freiheit,
teils über die Natürlichkeit,
teils in der Natürlichkeit,
da die Vermischung aufhört.
Religion der Griechen und Juden.

Dann folgt auf S. 125 die Überschrift:

III. Form oder
Religion der Zweckmäßigkeit,
der äußerlichen Zweckmäßigkeit; — oder
römische Religion.

6. Die Nachschrift desselben Kollegs von 1827 durch Joh. Ed. Erdmann, und zwar von S. 84 bis 110. Erdmann gibt zu Anfang keine Überschrift; er unterscheidet nur im Satze die Worte:

Zweite Stufe der ethnischen Religion

und auf der nächsten Seite das Wort: griechische. Auf S. 98 heißt es dann: Die andere Religion dieser Sphäre ist die der Erhabenheit. Und auf S. 105: wir gehen nun zur Religion der Zweckmäßigkeit. Besonders interessant sind hier die Daten der Vorlesungen: Mit der griechischen Religion beginnt Hegel am 12. Juli, über den griechischen Kultus spricht er am 16. Juli. Zur jüdischen Religion geht er schon am 17. Juli über und behandelt den Zweck Gottes nach dieser Religion am 19. Juli. Das nächste Datum ist erst bei der Abhandlung über die römische Vielgötterei vermerkt: der 23. Juli, und am nächsten Tage beginnt schon der dritte Teil der Vorlesung, die Behandlung der vollendeten Religion.

Daß Hegel im Jahre 1827 die Reihenfolge der Religionen umgeändert und die Religion der Schönheit vor die der Erhabenheit gestellt hat, bildet naturgemäß für die Herausgabe seiner Vorlesungen eine beträchtliche Schwierigkeit. Die Frage, welcher Anordnung der Herausgeber folgen sollte, konnte nicht, was an sich geboten erscheinen durfte, mit dem Hinweise beantwortet werden, daß die Vorlesung von 1827 die spätere Auffassung Hegels darbiete und also vor allem Berücksichtigung verdiene. Denn erstens wissen wir zur Zeit noch nicht, ob Hegel

auch 1831 diese Anordnung beibehalten hat, da Nachschriften aus dem Jahre 1831 nicht vorliegen. Dagegen spricht die Tatsache, daß Marheineke, der solche Nachschriften vor sich hatte, darunter die von Carl Hegel, dem ältesten Sohne des Philosophen, nirgend dieser abweichenden Anordnung auch nur Erwähnung tut. Und zweitens muß auch der Umstand, daß die Anordnung von 1821 und 1824 die ursprüngliche Auffassung Hegels wiedergibt und daß wir nicht feststellen können, aus welchen Rücksichten eigentlich er zu der Änderung im Jahre 1827 sich bewogen gesehen hat, das Verbleiben bei der gewohnten Anordnung empfehlen. Der Herausgeber hat die Stellen der Vorlesung von 1827, die ausdrücklich auf die veränderte Reihenfolge sich beziehen, unter dem Strich gebracht; gelegentliche Bemerkungen, denen man anmerkt, daß diese veränderte Anordnung dem Verfasser vorschwebt, mag sich der Leser, so wie sie dastehen, gefallen lassen, ohne großen Anstoß daran zu nehmen. Und sachlich ist es ganz erwünscht, hier ein Beispiel dafür zu haben, daß die vielbeschrieene Dialektik keinerlei sklavische Bindung an einen bestimmt vorgeschriebenen Weg von einem Begriffe zum andern bedeutet, sondern die mannigfaltigsten Möglichkeiten im Fortschritt der Begriffe anerkennt. DieWahrheit als „der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist", legt ihre Organisation nicht bloß nach einem einzigen sakrosankten Schema dem erkennenden Geiste vor Augen.

7. Die alte Ausgabe in den Werken Hegels. Es kommen hier in Betracht von der ersten Auflage Bd. 12 der Werke von S. 3 bis 148, von der zweiten Auflage Bd. 12 von S. 3—188. Der größere Umfang dieses Teils in der 2. Auflage kommt so ziemlich ganz auf Rechnung des Hegelschen Originalmanuskripts, das ja hier sehr ergiebig ist. Die Stellen, die nur im Druck der „Werke" und nicht in den verschiedenen Kollegnachschriften sich finden, sind zum größten Teile schon von Marheineke in der ersten Auflage gebracht worden und haben also das Vorurteil für sich, daß sie irgendwie in dem Vortrage Hegels vorgekommen sind. Da sie außerdem sich dem Tenor der Vorlesungen besonders passend einfügen, hat der Herausgeber bei diesem Halbbande es vorgezogen, sie in den Text aufzunehmen, und verweist die Leser auf die hier unten folgende, genaue Tafel über die Verteilung des Textes auf seine verschiedenen Quellen. Abgesehen von den

oben erwähnten notwendigen Umstellungen einiger Stücke aus den vorhandenen Materialien bot die Zusammenfügung der Quellen hier darum nirgends Anlaß zu Zweifeln, weil in jedem Jahre derselbe Stoff in gleicher Form behandelt worden ist, weshalb auch die beiden Vorlesungen von 1824 und 1827 fast überall ganz eng ineinander verflochten zum Abdruck gekommen sind.

Unsere Ausgabe	Original-manuskript 1821	Vorlesung von 1824	Vorlesung von 1827	„Werke“
	$\frac{29}{6}$ 21			
Einleitung	5—8	8—10	3—5	9, Zeile 14—17 v. o.
1. Abschnitt		11—16		16, 2. u. 3. Abs.
	17—22			18, 1. Abs.
		22—42		
	42—48			
		48—51		
2. Abschnitt				
Religion der				
Erhabenheit		52—53		51, 2. Abs.—52, 1. Abs.
		53, 2. Abs.—56	56—57	53, 1. Abs.
	56			
			17. VII	
		58—59	58—59	59, Z. 15—18 v. o.
				59, Z. 8 v. u. bis
				60, Z. 19 v. u.
		60—62	60—62	63, 66, 10—5 v. u.
	63—64	64—47	64—67	67, 1. Abs.
			67, 2.—3. Abs.	
		67—69	67—69	69, Z. 8—15 v. o.
			69, 1. Abs.	
		69—72	69—72	
			19. VII	
	72—76	72—75 pass.	72—75 pass.	
		76—79	76—79	
			79—81	
		81—83, 1. Abs.		81, Z. 7—5 v. u.,
				82, Z. 16—14 v. u.
		83, 2. Abs.—84	83, 2. Abs.—84	
			84, 1. Abs.	84, 2. Abs.—89
		89	89	
	90—93	93—94		94, Z. 21—15, 3—1 v. u.

Unsere Ausgabe	Original-manuskript 1821	Vorlesung von 1824	Vorlesung von 1827	„Werke“
				95—98
		98, 1. Abs.—99		99, Z. 3—8 v. o.
	99—100	100—102		
	102—103		103—104	
		104, 1. Absatz bis 105		105, 1.—2. Abs.
		105, 3. Absatz bis 106		106, 1. Abs.—110
3. Abschnitt Religion der Schönheit	111—114	114—117	114—117	115, Z. 11 v. u.—116, Z. 9 v. o.
	117—119			120, 1. Absatz
		120, 2. Abs.		
	120—122			121 pass., 122 pass.,
		122—129	122—129	130, 1. Abs.
		130—140	130—140	131, Zeile 19—16, 2 bis 1 v. u.
			(S. 134, 13. VII).	
				132, Z. 1—3 v. o, 19—1 v. u.
				133, Z. 1—6 v. o., 19—16 v. u.
				135, Z. 10—7 v. u.
				139, Z. 18—9 v. u.
				140, 1. Abs.
		140—141, 3. Absatz	141—142	
		142, 1. Abs., 142, 2. Abs. bis 143	142, 2. Absatz bis 143	143, Z. 3—25 v. o., Z. 2—1 v. u.
			144—145	144, Z. 1—2 v. o., 16—35 v. o.
		146, 2. Absatz bis 148		145, Z. 1 v. u.—146, 1. Abs.
	148—149	149	149	149, 5. Abs.
			16. VII	
	150—152	152—157	152—157	155, 1. Abs., 156, Z. 19—11, 7—2 v. u.

Unsere Ausgabe	Original-manu-skript 1821	Vorlesung von 1824	Vorlesung von 1827	„Werke“
	157—159			
		159—162	159—162	158, 2. Abs, 159, 1. Absatz
	162—163	163—164	163—164	160, 13—7
	164—170	170—173		172, Z. 15—23 v. o., 5 v. u.—173, 2 v. o.
	173—174	174—175		
	175—177	177—179		
	179—180	180—182		
	182—183			
		183—184	183, 2. u. 3. Abs.	183, 1. Abs.
	184—188	187		
		188—189		188, Z. 16—35
	189—191			
4. Abschnitt Die Religion der Zweck-mäßigkeit		192	192, Z. 4 v. u. —193	
		193, 2. Absatz —194		
	194		194—195	
		195, 1. Abs.		
		195, 2. Abs. bis 197	195, 2. Abs.—197	
			197, 1. Abs.—198	
	198—206		206—207	
		207, 1. Abs.		
	207—210	210—217	210—217	211, Z. 21—23 v. o.
			(215, 1. Abs.: 23. VII.)	
	217—219		219, 2. Abs.	
	219—227	222, 223, 225 passim		
		228—230	228—230	228, Z. 8—12 v. o.
	230—231			231, Z. 15—9 v. u.
			231, Z. 4 v. u. bis 232, Z. 2 v. o.	
	233	233	232, 233 — 234, 2. Abs.	
		234—236		239
	236—240		242	240—241
	241—242			

Sachregister.

Aberglaube 225 f., 229 f.
Antigone 156
Apollo 130
Artemis 124, 130

Böse, das 88

Chor der Tragödie 155

Delphi 189 f.
Dike 127
Dodona 190

Ehre Gottes 76 ff.
Eid 127
Einheit 15, 17 f., 22, 66
Erhaltung der Welt 63
Erinyen 127
Ernsthaftigkeit der Römer 210 f.

Familie 81 ff., 101, 215
Feste 161, 172 f., 222
Fornax 223
Fortuna 213, 218
Freiheit 4, 28 ff.
Furcht 91, 93 ff.

Gerechtigkeit Gottes 64 ff., 73, 186
Gestaltung 111 ff., 140 ff.
Gladiatorenspiele 231 f.
Glaube 98
Götterkrieg 126 f.
Güte Gottes 37, 64 ff., 73

Harmonie der Zwecke 37, 46
Heiligkeit Gottes 71
Heiterkeit, griechische 161
Herakles 133
Heroen 132, 155
Herrschaft 197

Juno 222
Jupiter 213, 222

Kaiser 226 f., 239
Knechtschaft 91 ff.
Komödie 170, 231
Kosmologischer Gottesbeweis 20ff., 27 ff.
Kraft 19
Kunst 117 ff., 145 ff.

Laren 215, 223
Leben 38, 120 ff., 200
Leidenschaft 158, 167

Macht 5, 33 ff., 37, 56, 73 f., 195 f.
Manen 182, 223
Mensch 49, 119
Menschlichkeit 121, 123
Merkur 223
Mohammedanismus 100
Mysterien 174 ff.

Natur 12
Naturgötter 126
Nemesis 127
Notwendigkeit 7, 15, 23 ff., 111 ff., 150 ff., 195

Oedipus 156 f., 181
Opfer 105 f., 169 f., 171
Orakel 184 ff., 220

Pales 223
Pantheon 214
Penaten 215
Person 235
Phantasie 141 ff., 165
Philosophie 221, 240
Phöbus 130

Poseidon 130
Prometheus 131

Recht 234 f.
Reinigung 177
Religion 228
Roma 213

Saturnus 216, 223
Schicksal 113, 134 ff., 151 f.
Schöpfung 35 f., 59 ff., 63
Selbstbewußtsein 48 f.
Sittlichkeit 113, 115 ff., 158 f., 166
Subjekt 4, 6, 30
Subjektivität 11, 114 ff., 125
Sündenfall 85 ff.
Staat 197, 220 ff.
Stoiker 242

Teleologie 31, 202
Tierkämpfe 231 f.
Titanen 126
Totenopfer 182
Tragödie 155 ff., 170, 230

Unglück 180
Unsterblichkeit 162

Versöhnung 178
Virtus 229 f.

Weisheit 11 ff., 34 f.
Wesen 5, 14 ff.
Wunder 69 ff.

Zeremoniendienst 103
Zeus 130
Zweck 12, 28, 193 ff., 201 ff.
Zweckmäßigkeit 16, 31 ff., 40 ff., 198 ff.

Namenregister.

Aischylos 128, 133, 181
Ammianus Marcellinus 219
Anakreon 160
Aristophanes 133
Aristoteles 148, 182

Caligula 232
Cicero 217, 288
Clavier, Etienne 190
Clemens Alexandrinus 179
Creuzer 175

Dionysios v. Halikarnass 211
Domitian 233
Dupuis 137

Germanicus 191

Herodot 143
Hesiod 128, 185
Homer 153, 185
Horaz 214

Kant 21 ff., 37, 39, 42 ff.

Longin 72

Moritz, Karl Philipp 191, 218

Pausanias 190
Phidias 144
Pindar 128
Plato 132, 162, 168

Racine 167

Ste Croix 170
Seneca 231
Servius Tullius 219
Sokrates 162, 182, 183, 205
Sophokles 155

Thukydides 170, 218

Vergil 214

Xenophanes 148

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Die absolute Religion

Herausgegeben von
GEORG LASSON

VERLAG VON FELIX MEINER
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 63

Nachdruck 1966 der 1. Auflage von 1929

Alle Rechte vorbehalten
Herstellung: fotokop GmbH., Darmstadt
Printed in Germany

Inhalt

	Seite
Vorwort des Herausgebers	V
Erklärung der Zeichen	X

III. Teil: Die vollendete oder offenbare, die absolute Religion

1. Kapitel. Die begriffliche Bestimmung dieser Stufe	3— 31
Vorbemerkung	3— 5
1. Abschnitt: Der logische Übergang zur absoluten Religion	6— 12
2. Abschnitt: Die unendliche und die endliche geistige Subjektivität	13— 19
3. Abschnitt: Die Positivität und die Geistigkeit der absoluten Religion	19— 27
Einteilung	28— 31

A. Das Reich des Vaters

2. Kapitel. Der christliche Gottesbegriff	32— 84
1. Abschnitt: Die Offenbarung Gottes	32— 37
2. Abschnitt: Der metaphysische Begriff Gottes	37— 53
3. Abschnitt: Die Entwicklung der Idee und die Dreieinigkeit	53— 84

B. Das Reich des Sohnes

3. Kapitel. Schöpfung, Mensch und Sünde	85—129
1. Abschnitt: Die natürliche Welt	85— 95
2. Abschnitt: Der natürliche Mensch	95—121
a) Die innere Entwicklung	95—102
b) Gut und Böse	102—109
c) Die Erkenntnis und das Bedürfnis nach Versöhnung	109—121
3. Abschnitt: Die Vorstellung des Sündenfalls	121—129

4. Kapitel. Der Gottmensch und die Versöhnung . . . . . 130—174
1. Abschnitt: Die Wirklichkeit der Versöhnung . 130—142
2. Abschnitt: Die Lehre Christi . . . . . 142—155
3. Abschnitt: Leiden und Auferstehung Christi . 155—174

C. Das Reich des Geistes

5. Kapitel. Der Geist und die Kirche . . . 175—232
1. Abschnitt: Die erneuerte Subjektivität und die Gemeinde . . . . . 175—183
2. Abschnitt: Entstehung der Gemeinde . . . . 183—198
3. Abschnitt: Bestehen der Gemeinde . . . . . 198—232
a) Glaube, Lehre und Kultus der Gemeinde . . 198—215
b) Die Umwandlung der Gemeinde . . . . . 215—228
c) Vergehen der Gemeinde und Neuwerden . . 229—232
Nachträge und Berichtigungen 233
Zur Feststellung des Textes . . . . . 234—242
Sachregister . . . . . 243—244
Personenregister 244
Bibliographische Hinweise . . . . . 245—256

Vorwort des Herausgebers.

Mit seiner Behandlung der absoluten Religion gibt Hegel nicht bloß seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion, sondern seinem gesamten Bemühen um das denkende Begreifen der Wirklichkeit den krönenden Abschluß. Er sieht in dem Christentum, das er als die absolute Religion begreift, die Stufe in dem Prozesse des Geistes erreicht, auf der sich das vernünftige Selbstbewußtsein der Menschheit seines wahren Wesens, seiner Einheit mit dem absoluten Geiste bewußt geworden ist und in diesem Wissen der Versöhnung von Gottheit und Menschheit sein Leben gestaltet und führt. Auf dem Boden der allgemein menschlichen Gedanken- und Willensbildung erscheint ihm hier die Idee verwirklicht, die in der Sphäre der Abstraktion durch das methodische, begriffliche Denken der reinen Wissenschaft als die absolute Wahrheit systematisch zu entwickeln ist. Diese Wahrheit ist in der Welt der Wirklichkeit früher da als im philosophischen Begriff, und der Philosophie liegt es ob, dem Wissen von dem Absoluten, das ihr als Gegenstand vorliegt, die Form des absoluten Wissens zu geben, das nicht dem Menschen im allgemeinen, sondern nur dem Philosophen zugänglich und wichtig ist. Das ist es, was Hegel mit seiner philosophischen Betrachtung des Christentums beabsichtigt.

Er liefert uns damit den Schlüssel zum Verständnis der tiefsten Antriebe seines Denkens. Man hat wohl mit gutem Rechte sagen können, Hegel werde nur von seiner Philosophie der Geschichte aus recht verständlich. Aber man muß hinzufügen, daß seine Philosophie der Geschichte wiederum erst aus seiner Religionsphilosophie und genauer aus seiner Auffassung des Christentums sich ausreichend erkläre. In den interessanten Versuchen seiner jungen Jahre, die Hegel selbst als Zeugnisse seines Werdeganges sich zwar aufgehoben, aber wohlweislich bis an sein Ende unter sorgfältigem Verschlusse gehal-

ten hat und die, seitdem sie im sechsundsiebenzigsten Jahre nach seinem Tode unter dem Titel „Hegels theologische Jugendschriften[1])“ veröffentlicht wurden, die Aufmerksamkeit der Hegelforscher in stärkstem Maße auf sich gezogen haben, kündigt sich bereits unmißverständlich das Streben an, die geschichtliche Wirklichkeit, insbesondere aber ihr religiöses Fundament, in ihrer objektiven Vernünftigkeit zu erkennen und dadurch das subjektive Denken mit der Objektivität zu versöhnen. Diese von erstaunlicher Reife zeugenden Produkte seiner Unreife weichen aber mit einem Schlage für ihn ins Dunkel, als er in seiner dialektischen Logik den Weg gefunden hat, den Begriff des Geistes nach allen seinen Momenten zu entwickeln und die Identität des Nichtidentischen begrifflich zu erweisen. Dieses umfassende Prinzip ermöglicht es ihm bereits in der Phänomenologie, die absolute Religion oder das Christentum in der Welt der Wirklichkeit als den Abschluß der Geistwerdung des Bewußtseins und das absolute Wissen als ihr Gegenbild in der Welt des reinen Denkens nebeneinander zu stellen. Was dort in kurzen Grundzügen angedeutet worden ist, das hat er dann in seinen Vorlesungen über die absolute Religion ausführlich entwickelt.

Man dürfte schwerlich fehlgehen, wenn man diese Vorlesungen für Hegels größte Leistung und für seine kühnste Tat erklärt. Die klassische deutsche Philosophie hat das Bedürfnis, sich mit der christlichen Religion auseinanderzusetzen, durchweg auf das stärkste empfunden. Von jeher lebt in dem deutschen Geiste die Anschauung der Einheit von Draußen und Drinnen und daher auch das Vertrauen zu der in der geschichtlichen Wirklichkeit sich kundgebenden Vernunft. So drängte sich dem Nachdenken die Notwendigkeit auf, die der gesamten abendländischen Kultur zugrundeliegende Geistesform des Christentums irgendwie mit der philosophischen Erkenntnis der Dinge zu versöhnen. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe hat wohl Lessing in dem bekannten Worte von dem häßlichen, breiten Graben zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten am kürzesten und klarsten formuliert. Die verschiedensten Denker vor und nach Hegel haben diesen Graben zuzuschütten versucht. Aber alle haben sie es dadurch

[1]) Herausgegeben von Dr. Hermann Nohl, Tübingen 1907.

erreichen wollen, daß sie die Geschichtswahrheiten so oder so beiseiteschoben. Sie haben aus ihnen Mythen oder Legenden gemacht, haben Symbole oder Allegorien aus ihnen herausgelesen, und dabei wurde es dann indertat ganz nebensächlich, ob wirklich geschichtliche Tatsachen zu solchen Gebilden der Vorstellung den Anlaß gegeben haben oder nicht. Hegel ist der Einzige gewesen, der jene beiden Extreme, die Vernunft- und die Geschichtswahrheiten zu einer Einheit zusammenzuschließen vermocht hat, die keinem von beiden Gewalt antut. Sein Hauptanliegen war es von je an gewesen, die Geschichtswahrheiten zu begreifen, d. h. ihre vernünftige Notwendigkeit aufzuzeigen. Wenn dies Unternehmen aber gegenüber derjenigen geschichtlichen Wirklichkeit undurchführbar blieb, die den ganzen Reichtum des Geisteslebens der Neuzeit erschaffen und gestaltet hat, dann war es eben überhaupt gescheitert. So hat sich Hegel an den zentralen Gedanken des Christentums herangewagt und den Beweis geführt, daß die Menschwerdung Gottes als einmalige, singuläre Tatsache geschichtlich sich habe begeben müssen, daß, da die Zeit erfüllet war, in einem „diesen" Individuum die ewige Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur, die ewige Geschichte des göttlichen Geistes im sinnlichen Dasein zur Wirklichkeit werden mußte. Dieses einmalige Ereignis hat selbstverständlich allgemeingültige, zeitlose Bedeutung, aber darum bleibt, wie Hegel schon in der Phänomenologie sagt, seine Geschichtlichkeit feststehen: „so ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem"[1]). Die Geschichte trägt Gleichnischarakter an sich, aber in keinem andern Sinn, als wie alles Vergängliche eben nur ein Gleichnis ist, und es ist Hegels große Leistung, in strenger begrifflicher Deduktion die vernünftige Notwendigkeit dieser zeitlich sinnlichen Begebenheit nachgewiesen zu haben. Dadurch war der Lessingsche Graben überbrückt; die „zufälligen" Geschichtswahrheiten sind ebensowenig mehr zufällig wie die ewigen Vernunftwahrheiten, vielmehr beide aus derselben Quelle der ewigen Vernunft, aus dem absoluten Geiste geflossen und deshalb im Innersten identisch. Ja, während sonst jene Vernunftwahrheiten einseitig das Kriterium bilden sollten, an dem die Geschichtswahrheiten gemessen und beurteilt zu werden sich gefallen lassen mußten, werden diese nun auch ihrerseits zu Maßstäben, nach

[1]) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Ed. Lasson, Bd. II, Phil. Bibl. Bd. 114, 3. Aufl. 1928, S. 527.

denen sich erkennen ließ, ob denn jene sogenannten Vernunftwahrheiten nun auch wirklich das seien, wofür sie sich ausgaben, und nicht vielleicht nur zufällige Theoreme und Philosopheme einer aufgeklärten Reflexion.

Dieser aufgeklärten Reflexion mußte natürlich Hegels Unternehmen höchst unbequem sein; daß er ihr auf diesem Boden der religiösen Vorstellungen entgegentrat, wo sie den endgültigen Sieg errungen zu haben meinte und in dem sie die Wurzeln ihrer Kraft liegend wähnte, war seine kühnste Tat. Daß er in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie dem aufgeklärten Liberalismus in staatswissenschaftlichen Fragen schroff gegenübergetreten war und, wie er sich ausdrückt, „dieser kahlen und anmaßenden Sekte — dem Kalbe, wie man in Schwaben zu reden pflegt, ins Auge hatte schlagen wollen[1])", war ihm übel genug bekommen und hat ihm bis vor wenigen Jahrzehnten allgemein den Ruf eines finsteren Reaktionärs eingetragen. Daß er aber gar sich auf die Seite des christlichen Dogmas gestellt hat, in dem die Welt der Bildung nur ein totes Residuum längst überwundener Zeiten der Unwissenheit sah, ja, daß ein Philosoph von Rang sich dahin verirren konnte, in dem evangelischen Glauben das allgemeingültige Wissen der absoluten Wahrheit zu sehen, das wurde als ein Ärgernis empfunden, gegen das man sich, wenn man nicht feindselig dawider lästerte, dadurch zu helfen suchte, daß man die Tat Hegels nach Möglichkeit ignorierte oder umzudeuten versuchte. Besonders die Theologen haben dem Manne, der das Christentum wie kein anderer philosophisch zu rechtfertigen gewußt hat, schlecht gedankt, und es ist schon das Beste, den Schleier über die Masse von Unwissenheit und Unverstand zu ziehen, die bis heute sich in Äußerungen von theologischer Seite über Hegel kundgibt. Daß über das Christentum zu philosophieren etwas anderes sein muß, als das Christentum zu predigen, daß den vernünftigen Grund des Christentums in methodischer Denkarbeit nachzuweisen etwas anderes ist, als die christliche Lehre in einer den Zeitgenossen möglichst plausiblen Form zu präsentieren, das scheint nur zu vielen eine unzugängliche Einsicht zu sein. Immerhin bleibt zu hoffen, daß, wenn jetzt Hegels Werk in der möglichst erreichbaren Klarheit seines Aufbaues den Lesern dargeboten wird, die Meinung des

[1]) Briefe von und an Hegel, Bd. 2, S. 66. Leipzig 1927.

großen Denkers deutlicher und seine Gedankenarbeit verständlicher zu ihnen sprechen werde als bisher. —

In die Genugtuung des Herausgebers, daß es ihm vergönnt ist, die Ausgabe der Hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Religion mit diesem Bande zu beenden, mischt sich noch stärker als bei den vorausgehenden Bänden das wehmütige Bedauern, daß eine solche Herausgabe notwendig gewesen, daß uns nicht von Hegels eigener Hand ein ausgeführtes Werk über diesen Gegenstand geschenkt worden ist. Der Herausgeber hat unter Festhalten an dem allgemeinen Grundsatze, alles, was urkundlich als von Hegel im Kolleg vorgetragen bezeugt ist, in der möglichst angemessenen Ordnung mitzuteilen, die Art der Mitteilung bei jedem Teile dieser Vorlesungen dem vorhandenen Materiale gemäß modifiziert. In diesem Bande hat er mehr als in den anderen jede der verschiedenen Quellen für sich in großen Abschnitten nebeneinanderstellen können. Wenn dabei hier oder dort etwas wie eine Wiederholung oder Dublette bemerkbar wird, so ist bei der Subtilität der Hegelschen Gedankenentwicklung und bei der Wichtigkeit jedes hier zur Sprache kommenden Gedankens doch dieser Nachteil gering gegenüber dem Gewinn, die mannigfaltigsten Wege beobachten zu können, auf denen Hegel das gleiche Ziel zu erreichen bemüht gewesen ist. Das Nähere über die Textgestaltung findet der Leser wie immer am Ende dieses Bandes.

Als Anhang zu dieser Ausgabe der Hegelschen Religionsphilosophie wird baldigst eine neue Ausgabe seiner Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, verbunden mit einer Einführung in Hegels Religionsphilosophie von dem Herausgeber, erscheinen.

Für seine sehr wertvolle Hilfe bei der Korrektur aller drei Bände dieser Ausgabe von Hegels Religionsphilosophie bin ich Herrn P. Martin Lasson in Vatterode bei Mansfeld zu bestem Danke verpflichtet.

Berlin, im Oktober 1928.

Georg Lasson.

Erklärung der Zeichen.

Hegels eigenhändig geschriebenes Manuskript ist in größeren Typen gedruckt als der übrige Text und gegen diesen durch die Zeichen »« abgesetzt.

Alle Zusätze des Herausgebers sind in eckige Klammern eingeschlossen mit Ausnahme der Überschriften, die zum größten Teile von ihm herrühren.

„Hotho" bezeichnet Stellen aus der von Hotho stammenden handschriftlichen Ausarbeitung des Hegelschen Kollegs von 1824.

„Werke" bedeutet Stellen aus der 2. Auflage der Hegelschen Vorlesungen in Bd. 12 der alten Ausgabe von Hegels Werken vom Jahre 1840.

III. TEIL

Die absolute Religion

1. Kapitel.

Die begriffliche Bestimmung dieser Stufe.

»Diese [ist] früher bestimmt worden als die Religion, in welcher der Begriff der Religion sich selbst objektiv geworden ist, [als] die Totalität, in der der Begriff der Religion, [der] in seinen Bestimmungen unterschieden entwickelt [war], hiemit gesetzt ist, für andre Dasein hat und so Gegenstand des Bewußtseins ist.«

Das Erste war der Begriff der Religion im allgemeinen, das Zweite die Religion in ihrer Besonderheit, bestimmte Religion, und die letzte dieser bestimmten Religionen war die Religion der Zweckmäßigkeit. Das Dritte ist die vollendete Religion, die Religion, die für sich, die sich selbst objektiv ist.

Das ist immer der Gang in aller Wissenschaft: zuerst der Begriff, dann die Bestimmtheit des Begriffs, die Realität, Objektivität, und endlich dies, daß der erste Begriff sich selbst Gegenstand ist, für sich selbst ist, sich selbst gegenständlich wird, sich zu sich selbst verhält. Das ist der Gang der Philosophie. Zuerst der Begriff der begreifenden Wissenschaft; diesen Begriff haben wir. Das Letzte aber ist, daß die Wissenschaft selbst ihren Begriff faßt, dieser Begriff für sich selbst ist.

So ist nun auch die Sphäre, in die wir jetzt eintreten, der Begriff der Religion, der für sich selbst ist, d. i. die offenbare Religion. Damit erst ist die Religion das Offenbare, ist manifestiert, wenn der Begriff der Religion für sie selbst ist. Oder die Religion, ihr Begriff, ist sich selbst objektiv geworden, nicht in beschränkter, endlicher Objektivität, sondern so, daß sie nach ihrem Begriffe sich objektiv ist. Es ist dies die vollendete Religion, die Religion, die das Sein des Geistes für sich selbst ist[1]).

[1]) Hotho: Indem das Absolute als sich selbst wissender Geist gesetzt ist und das religiöse Bewußtsein diesen Geist zum Gegenstande hat, ist die Religion sich selbst objektiv geworden.

Näher läßt sich dies so bestimmen. Die Religion nach dem allgemeinen Begriff ist Bewußtsein Gottes, Bewußtsein des absoluten Wesens. Bewußtsein ist aber unterscheidend, die Scheidung in sich. So haben wir zwei: Bewußtsein und absolutes Wesen.

Gott ist selber Selbstbewußtsein, Unterscheiden seiner in sich, und indem er als dies Unterscheiden seiner in sich Bewußtsein ist, so ist er als Bewußtsein dies, daß er sich als Gegenstand gibt für das, was wir die Seite des Bewußtseins nennen. Mit dem Bewußtsein Gottes treten wir sogleich auf eine Seite, und diese haben wir Religion genannt[1]).

In dem Bewußtsein Gottes also sind zwei Seiten, die eine ist Gott, die andre ist die, auf der das Bewußtsein als solches steht. Diese zwei sind zunächst Entäußerungen im endlichen Verhältnisse, das empirische Bewußtsein und das Wesen im abstrakten Sinn. Sie stehen zueinander im endlichen Verhältnisse und sind insofern beide endlich; da haben wir immer zwei im Bewußtsein, die sich endlich, äußerlich zueinander verhalten. So weiß dann das Bewußtsein vom absoluten Wesen auch nur als von einem Endlichen, nicht von ihm als dem Wahrhaften.

Wenn aber jetzt die Religion sich selbst erfaßt, so tritt die andere Bestimmung an ihr hervor. Das Bewußtsein Gottes heißt nämlich zugleich, daß das endliche Bewußtsein diesen Gott, der sein Wesen ist, zum Gegenstande hat und ihn als sein Wesen weiß, sich gegenständlich macht. So ist der Inhalt und der Gegenstand der Religion selbst dies Ganze, das sich zu seinem Wesen verhaltende Bewußtsein, das Wissen seiner als des Wesens und des Wesens als seiner. Dieser Inhalt ist es, der nun selbst zum Gegenstande geworden ist. Es ist das Ganze, das sich Gegenstand ist; die Realität der Religion hat sich mit ihrem Begriff identifiziert, oder die Religion ist sich objektiv geworden.

Das heißt: der Geist ist so Gegenstand in der Religion, und ihr Gegenstand, das sich wissende Wesen, ist der Geist. Hier ist erst der Geist als solcher Gegenstand, Inhalt der Religion, und der Geist ist nur für den Geist. Indem er Inhalt, Gegenstand ist, ist er als Geist dieses sich Wissen, sich Unter-

[1]) Hotho: Religiöses Bewußtsein ist dies, daß das endliche Subjekt sein Wesen zum Gegenstande seiner hat. Die endliche Subjektivität ist selbst Moment der unendlichen; die Einheit beider war der Begriff der Religion.

scheiden, gibt er selbst sich die andre Seite des subjektiven Bewußtseins, die als Endliches erscheint. Es ist die Religion, die mit sich selbst erfüllt ist.

Dies ist die abstrakte Bestimmung dieser Idee oder die Sphäre, wo die Religion indertat Idee ist. Denn Idee im philosophischen Sinn ist der Begriff, der einen Gegenstand hat, Dasein, Realität, Objektivität, der nicht mehr das Innere, Subjektive ist, sondern sich objektiviert, dessen Objektivität aber zugleich eine Rückkehr in sich selbst ist, oder — insofern wir den Begriff Zweck nennen, — der erfüllte, ausgeführte Zweck, der eben so objektiv ist.

» Religion aber überhaupt bestimmt als Bewußtsein Gottes, — Gottes, des absoluten Gegenstandes, aber als sein Bewußtsein, Subjektivität, [als] der wahrhafte Gegenstand —, ist dies Ganze. Jener Gott, den wir bloß Gegenstand g e g e n das Bewußtsein nennen, ist Abstraktum. Gott dies Ganze: so ist er das Allgemeine, absolut Allgemeines, Macht, Substanz aller Existenzen, Wahrheit, — aber als Bewußtsein, unendliche Form, unendliche Subjektivität, d. i. somit als G e i s t[1]). So [ist] der Begriff der Religion sich objektiv, d. i. in seinem Gegenstand; nicht etwa, daß nun die Religion als Subjektivität, das religiöse Gefühl sich zu seinem Gegenstande mache, — religiöses Gefühl, selbst Subjektivität, ist vielmehr Aufhebung der Religion — sondern [daß] der B e g r i f f der Religion in realer Objektivität a l s Objekt Inhalt des religiösen Bewußtseins sei, aber eben damit und darin ebenso subjektiv das subjektive religiöse Selbstbewußtsein an ihm den G e i s t i n w o h n e n d habe, Gott in ihm manifestiert sei. Und diese seine Manifestation ist im geistigen Selbstbewußtsein und diese unendliche Form seiner Realität — d. h. die Realität als Seite. Gott selbst ist Einer in allem, dies, was vorhin gesagt worden, die unendliche Form und Einheit, Allgemeinheit[2])[3]).«

---

[1]) A m R a n d e: unendliche Form: α) Inhalt, Gegenstand, Geist — β) der ist als im Selbstbewußtsein als Gegenstand, als Wahrheit.

[2]) M s k r.: Bestimmung, was Offenbarung ist —

[3]) In den „W e r k e n" folgende Einleitung: Wir sind nun zum realisierten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtsein Gottes; das Selbst-

1. Abschnitt.

Der logische Übergang zur absoluten Religion.

Von hier aus haben wir einen Rückblick auf unsern bisherigen Gang zu tun und das Verhältnis dieses Ganges zur letzten Stufe der Religion zu erörtern; hier erst können wir den Gang, seinen Sinn fassen. Wir greifen auf das zurück, was bereits gesagt worden ist. Die Religion ist der Geist als Bewußtsein seines Wesens. Da ist auf der einen Seite ein Geist, der Geist des Unterschiedes; der andere Geist ist der Geist als Wesen, als wahrhafter, nicht endlicher Geist. Diese Trennung, Diremtion, dies Unterscheiden, das im Begriffe des Geistes liegt, ist das, was wir die Erhebung des Geistes vom Endlichen zum

---

bewußtsein hat als Bewußtsein einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt; dieser Gegenstand ist auch Bewußtsein, aber Bewußtsein als Gegenstand, damit endliches Bewußtsein, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtsein; es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott ist Selbstbewußtsein, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtsein, das an sich das Bewußtsein Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. — Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dies: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu sein, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu sein — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisiert, das Bewußtsein weiß diesen Inhalt, und in diesem Inhalt weiß es sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Prozeß Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewußtsein weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß: so ist Gott Geist und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objektiv gewordene Begriff. Hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat dem Menschen kundgetan, was er ist, und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtsein. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar. Dies ist hier das Verhältnis. Der Übergang war dieser, daß wir gesehen haben, wie dieses Wissen Gottes als freien Geistes dem Gehalte nach noch mit Endlichkeit und Unmittelbarkeit behaftet ist; dies Endliche mußte noch durch die Arbeit des Geistes abgetan werden; es ist das Nichtige; wir haben gesehen, wie diese Nichtigkeit dem Bewußtsein offenbar geworden ist. Das Unglück, der Schmerz der Welt war die Bedingung, die Vorbereitung der subjektiven Seite auf das Bewußtsein des freien Geistes als des absolut freien und damit menschlichen Geistes.

Es ist das die vollendete Religion, die Religion, in der sie sich selber objektiv geworden ist, die christliche Religion.

Unendlichen genannt haben. So wie sich der Geist als endlich bestimmt, bestimmt er sich dem Geiste gegenüber als unendlich. Diese Erhebung erscheint metaphysisch in den Beweisen vom Dasein Gottes. Der endliche Geist macht sich den unendlichen zu seinem Gegenstande, weiß ihn als sein Wesen. Wenn wir uns so ausdrücken, so ist dies Endliche ein unbestimmtes, abstraktes Wort, so wie das Unendliche nur ist als Unbestimmtes; und der Geist, als unendlich bestimmt, ist nur unbestimmt bezeichnet, und nicht nur unbestimmt, sondern auch einseitig.

Über diese logischen Bestimmungen vom Endlichen und Unendlichen muß man klar sein. Wenn wir sagen „der unendliche Geist", so ist dies Wort „unendlich" selbst in einseitiger Bestimmung gefaßt, weil es das Endliche sich gegenüber hat. Daß er nicht einseitig sei, muß der Geist die Endlichkeit in sich selbst befassen; und die Endlichkeit heißt überhaupt nichts weiter als das sich Unterscheiden. Bewußtsein ist eben die Weise der Endlichkeit des Geistes; da ist Unterschied. Das Eine ist auf der einen, das Andere auf der andern Seite; eines hat seine Grenze, sein Ende am andern. Die Endlichkeit ist nur dies Unterscheiden, und dies Unterscheiden im Geist ist das Bewußtsein. Der Geist muß Bewußtsein, Unterscheiden haben, sonst ist er nicht Geist; dies also ist an ihm das Moment der Endlichkeit. Er muß die Bestimmung der Endlichkeit an sich selbst haben, — das kann blasphemisch aussehen. Hat er es aber nicht an ihm, so hat er die Endlichkeit sich gegenüber auf der andern Seite, und dann ist seine Unendlichkeit eine schlechte Unendlichkeit. Wenn man die Bestimmung der Endlichkeit als etwas ansieht, das Gott widersprechend sei, so nimmt man das Endliche als etwas Fixes, Selbständiges, nicht als Vorübergehendes, sondern als ein solches, das wesentlich selbständig ist, eine Beschränkung, die schlechthin Beschränkung bleibt. Das Endliche ist aber nicht das Absolute; weder die endlichen Dinge sind absolut, noch ist es die logische, die Gedankenbestimmung der Endlichkeit, sondern deren Bestimmung ist eben dies, nicht wahrhaft an ihr selbst zu sein. Wenn Gott das Endliche sich nur gegenüber hat, so ist er selbst endlich und beschränkt. Es muß in Gott selbst gesetzt werden, aber nicht als dies Unüberwindliche, Absolute, Selbständige, sondern zunächst als dies Unterscheiden überhaupt, das wir am Geist, am Bewußtsein haben, ein Unterscheiden, das, weil es ein vorüber-

gehendes Moment und die Endlichkeit keine Wahrheit ist, auch nur dies ist, sich ewig aufzuheben. Der unendliche Geist ist in dieser einseitigen Abstraktion gesetzt, wenn wir sprechen: das Endliche erhebt sich zum Unendlichen. Das Endliche ist hier ebenso unbestimmt genommen wie die Unendlichkeit. Dies ist der Mangel; diese Abstraktion des Unendlichen ist aufzuheben und ebenso die Abstraktion des Endlichen, in der wir dasselbe zunächst wahrnehmen. Die Betrachtung nun der Endlichkeit ist es, die uns die Entwicklung, Fortbestimmung gibt.

Wir fingen an von dem Begriff der Religion. Die Religion ist der Geist, der sich zu sich, aber zu seinem Wesen, dem wahren Geiste verhält, mit diesem ebenso versöhnt ist, sich in ihm findet. Weil dieser Begriff der Religion nur der Begriff ist, so ist er endlich; er ist noch nicht die Idee, die Realisierung, Verwirklichung des Begriffs. Er ist an sich das Wahre, aber noch nicht für sich; der Geist aber ist wesentlich dies, für sich zu sein, was er an sich, was sein Begriff ist. Indem also die Endlichkeit sich so bestimmt, daß dies Ansichsein nur der Geist in seinem Begriffe, die Religion in ihrem Begriff ist, so erscheint der Fortgang so, den Begriff, die Einseitigkeit, den Mangel, das nur Abstrakte des Begriffs aufzuheben, mag dies nun als Endlichkeit gefaßt sein oder als jene abstrakte Unendlichkeit. Unser Fortgang hatte also diesen Sinn, diese Bestimmung, jene Abstraktion aufzuheben. Das Zweite ist dann aber dies: was als Begriff zunächst ist, nur der Begriff, das Subjektive in der Weise, daß es nur der Inhalt an sich ist, ist ebenso das Erste, Unmittelbare. Was nur an sich, seinem Begriffe nach ist, ist in der Existenz als Dasein nur erst Unmittelbares, und das Unmittelbare ist daher die Endlichkeit, die als erste zu betrachten ist.

Diesen Gang also haben wir genommen. Zuerst haben wir den Begriff des Geistes oder der Religion betrachtet. Aber dieses Ansich oder nur der Begriff als solcher ist eben nichts als die unmittelbare Weise dieses Begriffs, das unmittelbare Sein, und das haben wir an dem Natürlichen. Das Natürliche ist, was unmittelbares Sein ist; die Endlichkeit ist das unmittelbare Sein. Der Geist nun in seinem unmittelbaren Sein ist das empirische Bewußtsein, das unmittelbare Selbstbewußtsein, das sich als das Wesen betrachtet, sich als Macht der Natur weiß. Dieser unmittelbare Geist ist zwar erfüllt, bestimmt in sich, konkret, aber er ist nur empirisch konkret. Denn der Inhalt,

mit dem er erfüllt ist, ist dieser Inhalt der Begierden, Triebe, Leidenschaften, und diese erste Erfüllung ist Erfüllung der bloßen Natürlichkeit des Geistes. Das macht die Endlichkeit des Geistes aus, dies natürliche, empirische Selbstbewußtsein. Der Geist ist erfüllt, aber empirisch, noch nicht mit seinem Begriff; um das aber ist es zu tun, daß er für sich werde, was er an sich ist, daß er zu seinem Begriffe komme. Dieser Fortgang ist logisch; es liegt in der Natur der Bestimmung selbst, sich so fortzubestimmen, — das ist logische Notwendigkeit.

Die weitere Form dieser Endlichkeit haben wir ferner gesehen. Diese Endlichkeit, die unmittelbares Sein ist, kann auch so bestimmt werden, daß das Einssein dieses unmittelbaren, endlichen Geistes mit sich oder der Geist, der noch nicht zu der Trennung gekommen ist, diese Natürlichkeit, Begierde von sich zu unterscheiden, und also noch nicht in sich selbst ist, die Bestimmung der Freiheit noch nicht erlangt hat. Der Geist, daß er frei sei, muß dies Unmittelbare, das Natürliche, Empirische entfernen, davon abstrahieren. Das Nächste ist also der Unterschied, das Insichgehen des Geistes von seinem Versenktsein in die Natürlichkeit. Davon haben wir verschiedene Formen gesehen. Wir hatten besonders die ausgezeichnete Form, die indische Religion, dies Insichsein, Brahm, das reine Selbstbewußtsein, diese Scheidung, wo von allem Konkreten, allem Natürlichen und aller Lust, von aller Vorstellung abstrahiert, das Insichsein des reinen Selbstbewußtseins gesetzt ist. Aber diese Trennung ist zugleich abstrakt; dies Denken ist einerseits noch leer, anderseits unmittelbares Selbstbewußtsein, das sich noch nicht von sich unterscheidet, das kein Objekt hat und nichts als das subjektive, abstrakte Wissen ist. Die erste Einheit aus dieser Erkenntnis, die erste Versöhnung ist dann, daß diese Innerlichkeit sich mit der Äußerlichkeit erfüllt, daß sie sich nicht mehr als Abstraktum, sondern als Konkretes zeigt, daß sie die Äußerlichkeit in sich nimmt, zunächst sich als Macht zeigt. Das ist dies rohe Verhältnis, wo das Innerliche nur die Bedeutung eines Äußern hat, das noch in seiner ganzen Natürlichkeit ist.

Die zweite Stufe war der Anfang einer geistigen Religion, nämlich eine Religion des Insichgegangenseins, der Freiheit des Geistes, für die das Natürliche, das die vorhergehende Erfüllung war, nicht als selbständiger Inhalt ist, der auf unmittelbare

Weise die Erfüllung ausmacht, sondern nur die Erscheinung eines Innern ist, welches das Sittliche ist und vernünftige Innerlichkeit zur Bestimmung hat. Diese Innerlichkeit also ist so konkret in sich, daß ihr das Konkrete angehört, daß es ihre eigne Bestimmung, Natur ist, und ist das Sittliche überhaupt. Dies aber hat das Natürliche zwar zu seiner Manifestation, Erscheinung; aber dies konkrete Innere, das Sittliche ist noch nicht als Subjektivität in sich gesetzt. Daher kommt diese Endlichkeit, daß sich das Sittliche in besondere sittliche Mächte unterscheidet, nur eine Sammlung dieser Mächte, daß der Inhalt ein besonderer, daß er zwar umfassende Totalität und also vollständig, aber nicht Subjektivität ist.

Die andere Weise der Endlichkeit ist, daß die Erscheinung noch eine sinnliche Weise ist, der Geist als sinnliches Ding vorhanden ist. Wegen der Besonderheit, die nicht in absolute Harmonie, Einheit aufgenommen ist, kann man sich darüber lustig machen. In dieser zweiten Sphäre des Insichgegangenseins haben wir gegenüber jener Religion der Schönheit die Religion der Erhabenheit gesehen, in Geistigkeit erfüllt, so daß diese Besonderheiten, diese sittlichen Mächte in einem Zwecke zusammengefaßt sind, wodurch das Eine, der Geist als in sich seiender bestimmt wird, als weise. Da haben wir also den Geist in seiner Freiheit, in sich konkret zugleich und in sich bestimmt; das heißt eben, daß er als Weiser ist. Dieser Geist erst verdient für uns den Namen Gott. Der Geist hat so einen Zweck in sich; er ist in sich bestimmt. Aber der Inhalt seiner Subjektivität, seine unendliche Bestimmung, der Inhalt als in ihm, das, was Zweck heißt, ist noch abstrakt.

Das Dritte ist, daß der Zweck einen umfassenden, allgemeinen Inhalt erhält, aber zunächst in der Welt auf äußerliche Weise. Weisheit ist ein Zweck, aber in Form der Abstraktion. Dieser Zweck entwickelt, so ist seine Weise die Äußerlichkeit. Es ist ein Zweck in der Welt, eine Einheit, aber noch abstrakte Einheit, die selbst in dieser Realität nur abstrakt ist, deswegen Herrschaft überhaupt; der Zweck ist also die Subjektivität mit umfassender Realität, aber so, daß das Subjekt das Umfassende, aber nur der Endlichkeit ist.

Der Übergang ist nun der in sich gegangene Geist, der Begriff, der nur sich zum Zwecke hat, dieser in sich seiende Weise mit einem Zwecke, der nur er selbst ist, der Gott selbst

ist. Die Idee hat nur sich selbst zum Zweck, und jetzt ist dieser Begriff dazu gereinigt, einen Zweck zu haben, der umfassender, aber auch in die Subjektivität zurückgenommener Zweck ist. Es ist der Geist, der seinen Begriff, sein konkretes Wesen selbst zu seinem Endzwecke hat und diesen Zweck ewig realisiert, objektiviert und darin frei, die Freiheit ist, weil dieser Zweck seine Natur selbst ist. Damit ist die Endlichkeit aufgehoben. Dieser Fortgang hat die nähere Bestimmung, das sich in sich Bestimmen, die Bestimmtheit des Geistes zu enthalten. Er enthält, daß der Geist als in sich gesetzt sich zeigt. Der Geist ist eben dies, als das sich selbst unendlich Bestimmende zu sein. Die Reihe der Formen, die wir durchlaufen haben, ist zwar eine Reihe aufeinander folgender Stufen; aber diese Formen fassen sich in der unendlichen, absoluten Form zusammen, in der absoluten Subjektivität, und der Geist erst so als absolute Subjektivität bestimmt, ist er Geist.

Wir haben gesehen einerseits das Abstreifen dieser Bestimmtheiten, Weisen der Endlichkeit, der endlichen Formen; aber das andere ist, daß der Geist, der Begriff selbst es ist, sich so zu bestimmen, daß der Begriff erst diese Formen durchlaufen muß, um Geist zu sein. Erst indem dieser Inhalt diese Bestimmungen durchlaufen hat, erst so ist er Geist. Der Geist ist das Wesen, aber nur der Geist, insofern er aus sich selbst zu sich selbst zurückgekehrt ist, und als der Zurückkehrende, bei sich selbst Seiende, als dies aus sich bei sich zu sein sich Setzende. Das Setzen ergibt die unterschiedenen Bestimmungen dieser Tätigkeit, und diese unterschiedenen Bestimmungen sind die Formen, die der Geist zu durchlaufen hat.

Wir haben gesagt: der Geist ist unmittelbar. Das ist eine Weise der Endlichkeit. Ebenso ist es der Geist, der Begriff, der sich bestimmt. Die erste Form, wozu er sich bestimmt, ist dies, als sich dirimierend in sich und nach dieser Form der Endlichkeit unmittelbar zu sein. Der Begriff bestimmt sich, setzt sich als Unmittelbares; er, der Begriff, für den sich der Geist so bestimmt, sich als Unmittelbares setzt, das sind wir noch. Das Letzte aber ist, daß dies, für das der Geist ist, dieser Begriff, diese Subjektivität dem Geiste nicht als Äußerliches sei, sondern selbst die absolute unendliche Subjektivität, die unendliche Form. Die unendliche Form ist der Kreislauf dieses Bestimmens; der Begriff ist Geist nur, indem er sich durch

diesen Kreislauf hindurch bestimmt, ihn durchlaufen hat. So erst ist er das Konkrete. Dies hat einerseits den Sinn, die Weise der Endlichkeit abzustreifen; das andere ist das sich Dirimieren und aus der Diremtion zu sich selbst Zurückkehren: so nur ist er als Geist gesetzt. Zuerst ist der Geist nur eine Voraussetzung; daß er als Geist ist und als Geist gefaßt wird, ist nichts Unmittelbares und kann nicht auf unmittelbare Weise geschehen. Er ist nur Geist als dieses sich Dirimierende und in sich Zurückkehrende, erst nach durchlaufenem Kreislauf. Was wir in unserer Betrachtung durchlaufen haben, ist das Werden, das sich Hervorbringen des Geistes selbst, und erst als solcher, der sich so ewig hervorbringt, ist er Geist. Dieser Gang ist also das Erfassen, Begreifen des Geistes. Der Begriff ist es, der sich bestimmt und diese Bestimmungen in sich, den Begriff, zurücknimmt. Dadurch ist das ebenso die absolute Objektivierung des Geistes, daß der Begriff sich bestimmt, aber sich mit seinem Begriff, mit sich erfüllt. Der Kreislauf dieser Formen ist das Gesetztwerden, dassich Setzen des Begriffes. Diese Formen, zusammengefaßt in ihrer Einheit, sind der Begriff. Das Resultat ist der Begriff, der sich gesetzt, sich zu seinem Inhalte hat. Das ist dann die absolute Idee. Idee ist Einheit des Begriffs und der Realität, Begriff und Objektivität, Gegenständlichkeit. Die Wahrheit ist, daß die Objektivität dem Begriff adäquat ist; aber dem Begriff ist nur der Begriff selbst adäquat, der sich selbst zu seinem Gegenstand, Objekt hat. Der Inhalt als Idee ist die Wahrheit.

Die Freiheit an der Idee ist diese Seite: der Begriff, indem er im Begriffe bei sich selbst ist, so ist er frei. Die Idee ist allein das Wahre, aber ebenso die Freiheit. Die Idee ist das Wahre, und das Wahre ist so der absolute Geist. Das ist die wahrhafte Definition des Geistes. Der Begriff, der sich selbst bestimmt, sich zu seinem Gegenstande gemacht hat, damit Endlichkeit an ihm gesetzt, aber seine Endlichkeit mit sich selbst erfüllt, seine Endlichkeit ebenso aufgehoben hat — das ist der Geist.

2. Abschnitt.

Die unendliche und die endliche geistige Subjektivität.

In der Philosophie nun ist es darum zu tun, zu erkennen, was Gott, die absolute Wahrheit ist. Das gewöhnliche, geläufige Verfahren ist, außer den Beweisen vom Dasein Gottes dies und das von Gott auszusagen, ihn durch Prädikate zu bestimmen. Was er ist, sagen dann seine Eigenschaften, das ist das Bestimmte. Wir sind gewöhnt, von Gott zu sagen: Gott ist der Schöpfer der Welt, er ist allgerecht, allwissend, allweise.

Dies aber ist nicht das wahrhafte Erkennen dessen, was die Wahrheit, was Gott ist; es ist die Weise des Vorstellens, des Verstandes. Es ist dies notwendig, den Begriff auch durch Prädikate zu bestimmen; aber es ist ein reflektierendes, unvollkommenes Denken, nicht Denken durch den Begriff, Denken des Begriffs Gottes, der Idee. Prädikate heißen besondere Bestimmungen; Eigenschaften sind als solche besondere Bestimmungen voneinander verschieden. Denkt man ihre Verschiedenheiten bestimmt, so geraten sie miteinander in Widerspruch, und dieser Widerspruch ist nicht aufgelöst. Man löst ihn nur in einer Abstraktion auf, indem man die Eigenschaften sich gegenseitig durcheinander temperieren läßt oder von ihrer Besonderheit abstrahiert. Das Fernere ist, daß auf diese Weise Gott, indem er so durch Prädikate bestimmt wird, nicht als lebendig gefaßt ist. Dies ist eigentlich dasselbe, was wir eben gesagt haben, daß die Widersprüche nicht, oder nur abstrakt aufgelöst sind. Die Lebendigkeit Gottes oder des Geistes ist nichts weiter als sich zu bestimmen, — was auch als Prädikat erscheinen kann —, sich in die Endlichkeit, den Unterschied, Widerspruch zu setzen, aber zugleich diesen Widerspruch ewig aufzuheben. Das ist das Leben, das Tun, die Tätigkeit Gottes; er ist absolute Tätigkeit, Aktuosität, und seine Tätigkeit ist, den Widerspruch ewig zu versöhnen: das ist er selbst. Die Bestimmung durch Prädikate ist nach dieser Seite das Unvollkommene, daß sie nur besondere Bestimmungen sind, daß der Widerspruch nicht aufgelöst, daß also dabei die Vorstellung ist, als sei nicht Gott selbst das Auflösen dieser Widersprüche, als sei nicht er selbst der, der sie auflöse. So scheint es dann, als ob es nur unsere menschliche Besonderheit sei, die an ihm be-

stimmte, unterschiedene Seiten auffasse, und diese Bestimmungen vielmehr nur unsere seien. Aber die Besonderung kommt nicht bloß unserer Reflexion zu, sondern sie ist die Natur Gottes, des Geistes, sein Begriff selbst. Ebenso aber ist er dies, den Widerspruch aufzulösen, aber nicht durch Abstraktion, sondern auf konkrete Weise. Das ist dann der lebendige Gott. Lebendigkeit Gottes heißt, daß die Besonderheiten an ihm und ihre Auflösung nicht bloß eine äußerliche Weise, nicht bloß von unserer Seite aufzufassen sind.

Das Bewußtsein Gottes oder das Selbstbewußtsein Gottes als Rückkehr des Bewußtseins in sich ist eben das, was wir Geistigkeit überhaupt genannt haben[1]). Geist ist dies, nicht unmittelbar zu sein, sondern sich gegenständlich. Geist ist für den Geist, so daß beide unterschieden sind; sie sind bestimmt gegeneinander, der eine als allgemeiner, der andere als besonderer, der eine als innerlicher, der andere als äußerlicher, der eine als unendlicher, der andere als endlicher Geist. So ist dieser Unterschied in der Religion, aber zugleich ist darin das Aufheben dieses Unterschiedes, das Selbstbewußtsein der Freiheit, eine Geistigkeit, die überhaupt in der vorhergehenden Bildungsstufe der Religion für uns war, die jetzt aber ihr Gegenstand ist. Das einzelne Selbstbewußtsein hat darin das Bewußtsein seines Wesens; es ist also frei darin, und eben diese Freiheit ist die Geistigkeit, und diese, sagen wir, ist Religion, d. h. der Geist ist jetzt Gegenstand. Der Geist ist vorher für uns gegeben, der weder auf der endlichen, noch auf der allgemeinen Seite steht. Nur das Verhältnis des Geistes zum Geist ist Religion; so ist sich die Religion objektiv geworden, indem der Gegenstand des endlichen Bewußtseins gewußt wird als der Geist, und so wird er nur gewußt, insofern das Allgemeine, — diese eine Substanz, die absolute Wesenheit, Wahrheit ist, — auch absolute Macht ist, in der alles als organisch gesetzt, ein Negiertes ist, die aber nicht nur als Substanz, sondern als Subjekt ist. Die Freiheit des Selbstbewußtseins ist der Inhalt der Religion,

---

[1]) In den „Werken", S. 194: Die allgemeine Macht ist die Substanz, welche, indem sie an sich ebensosehr Subjekt ist, dies ihr Ansichsein jetzt setzt, sich somit von sich unterscheidet, dem Wissen, dem endlichen Geiste sich mitteilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer selbst ist, bei sich bleibt, in der Teilung ihrer ungeteilt zu sich zurückkehrt.

und dieser Inhalt ist selbst Gegenstand der geistigen Religion, d. h. der Geist ist sich selbst Gegenstand. Daß sich diese absolute Wesenheit als absolute Macht und zugleich als Subjekt unterscheidet und dem, was von ihm unterschieden ist, sich mitteilt und zugleich ungeteilt bleibt, so daß das Andere auch das Ganze ist, dies und die Rückkehr zu sich macht die Totalität der Geistigkeit aus, ist die Natur der Geistigkeit selbst. Der absolute Geist ist so der Gegenstand, der Geist ist identisch mit dem Geiste. Dies ist der Begriff der Religion, und dieser Begriff, die absolute Idee ist es, die für uns in den Religionen gewesen ist.

In dieser Religion ist die Religion sich selbst objektiv; das Objekt, der Inhalt, das, womit die Religion erfüllt, was ihr gegenständlich ist, ist ihre eigene Bestimmung. Und diese ist, daß der Geist nur ist für den Geist. Es ist unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geist, der unendliche und der endliche; ihre absolute Identität ist die Religion: sie ist, dies zu ihrem Inhalte zu haben. Indem wir diese Form zunächst ausgesprochen haben, kann man sagen, daß das Ganze, daß das Absolute die Religion ist. Man kann dies sagen im Gegensatze zu der Bestimmung, daß das, worum es zu tun ist, die Ehre Gottes sei; hierin liegt, daß man Gott nur als einen Gegenstand, der drüben steht und drüben stehen bleibt, weiß und erkennt. Die Theologie hat zunächst diesen Sinn, daß es darum zu tun sei, Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjektive Bewußtsein bleibt, so zwar in Gedanken ein äußerlicher Gegenstand ist wie die Sonne, der Himmel, daß er also in dem Sinne Gegenstand des Bewußtseins ist, wonach der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat, ein Anderes, Äußerliches zu sein. Im Gegensatze hiezu kann man den Begriff der absoluten Religion so angeben, daß das, um was es zu tun ist, nicht dies Äußere, sondern die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott nennen, mit dem Subjekte sei. Inwiefern dies auch die Bestimmung des Standpunktes der jetzigen Zeit ist, haben wir noch zu betrachten.

Es ist der große Fortschritt unserer Zeit, daß die Subjektivität als absolutes Moment erkannt wird; dies ist so wesentliche Bestimmung. Es kommt jedoch darauf an, wie man sie bestimmt. Man kann dies als den Gegenstand der jetzigen Zeit ansehen,

daß es um Religion, Religiosität, Frömmigkeit zu tun ist, wobei es auf das Objekt nicht ankomme. Die Menschen haben verschiedene Religionen; das macht wenig aus, wenn sie nur fromm sind. Ob jemand dieses oder jenes Dogma glaube, darauf kommt es nicht an. Man kann Gott doch nicht wissen als Gegenstand, kann ihn nicht erkennen, und man meint, nur die subjektive Weise sei es, auf die es ankomme, worum es zu tun sei. — Dieser Standpunkt ist in dem zu erkennen, was wir dargelegt haben; es ist der Standpunkt der Zeit, zugleich aber ein ganz wichtiger Fortschritt, der ein indertat unendliches Moment geltend gemacht hat. Nämlich es liegt darin, daß das Bewußtsein des Subjekts als absolutes Moment erkannt worden ist. Auf beiden Seiten ist derselbe Inhalt, und dies an sich Identischsein beider Seiten ist die Religion.

Es ist über diesen großen Fortschritt folgendes zu bemerken. Die Religion ist in der abstrakten Bestimmung des B e w u ß t s e i n s so beschaffen, daß der Inhalt hinüberflieht und wenigstens scheinbar ein ferner bleibt. Bewußtsein ist, daß mein Gegenstand ein Selbständiges ist, als ein anderes gegenüber mir bestimmt ist, z. B. Berg, Sonne, Himmel. Die Religion mag einen Inhalt haben, welchen sie will; festgehalten auf dem Standpunkte des Bewußtseins ist ihr Inhalt ein solcher, der drüben steht, und wenn auch die Bestimmung von übernatürlicher Offenbarung dazukommt, so ist der Inhalt doch schlechterdings wieder ein gegebener und äußerlicher für uns. Es kommt bei einer solchen Vorstellung, daß der göttliche Inhalt nur gegeben, der Vernunft nicht zugänglich sei, daß wir uns nur passiv im Glauben zu verhalten haben, anderseits doch auch zur Subjektivität; jenes passive Verhalten ist nicht die einzige Forderung, sondern es kommt zur Subjektivität der Empfindung und des Gefühls, das das Resultat der Empfindung des Gottesdienstes ist. Der Andächtige nämlich versenkt sich mit seinem Herzen, seiner Andacht, seinem Wollen in seinen Gegenstand: so hat er auf dieser Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben, die beim Standpunkte des Bewußtseins besteht. Diese Trennung hat eine andere Gestalt; das endliche Subjekt ist gegen den Gegenstand als absoluten Geist gestellt oder ist als Standpunkt des Bewußtseins oder Gefühls der Individuen. Es kommt also, wie gesagt, beim Standpunkte des Bewußtseins auch zur Subjektivität, dieser Nichtfremdheit, dieser Ver-

senkung des Geistes in die Tiefe, dieser Erhebung in die Ferne, die keine Ferne ist, sondern absolute Nähe, Gegenwart. Für sich bestimmt, kann freilich auch diese Andacht, Intensität als eine Trennung betrachtet werden. Der Geist, die Gnade Gottes wohnt im Menschen, sagt man, und denkt sich dabei, daß sie so ein Fremdes sei, daß er sich gefallen lassen muß, ein Fremdes, das in ihm wirkt, zu dem er sich passiv verhält.

Gegen diese Trennung nun ist die Bestimmung gekehrt, daß es um die Religion als solche zu tun sei; d. h. um dasjenige subjektive Bewußtsein, das zum Zwecke hat, was Gott will, und daß also die Religion als solche die absolute sei. In der Religion, in dem Subjekt ist dann die Ungetrenntheit der Subjektivität und des Andern, der Objektivität; aber das Geltendmachen dieser Objektivität ist das Wichtige, oder das Subjekt ist für den ganzen Umfang des religiösen Verhältnisses schlechthin wesentlich. Damit tritt der Standpunkt des Selbstbewußtseins ein, und dieser Standpunkt erhebt das Subjekt zu einer wesentlichen Bestimmung. Er hängt zusammen mit der Freiheit des Geistes, daß er sie wiederhergestellt hat, daß es keinen Standpunkt für ihn geben kann, worin der Geist nicht bei sich selbst wäre. Das ist diese wichtige Bestimmung des Begriffs der absoluten Religion. Er enthält, daß Religion nur die ist, die sich objektiv, daß die Religion das Objektive ist. Aber das ist nur der Begriff der Religion; ein anderes ist dieser Begriff und ein anderes das Bewußtsein dieses Begriffes. Es kann also auch in der absoluten Religion der Begriff dies Ansich, dabei aber das Bewußtsein ein Anderes, es kann unfrei sein.

Drittens aber ist das Bewußtsein dieses Begriffes das, was der Begriff an sich ist. Diese Seite ist es dann, die in der Bestimmung, daß die Religion es sei, um die es zu tun sei, zum Bewußtsein gekommen, hervorgetreten ist. Der Begriff, genommen als nur an sich, ist selbst noch einseitig; ebenso ist er diese einseitige Gestalt da, wo die Subjektivität einseitig ist, und hat nur die Bestimmung des einen von beiden, ist nur unendliche Form, nur das reine Selbstbewußtsein, das reine Wissen seiner selbst, ist an sich inhaltslos, weil die Religion, nur in ihrem Ansich aufgefaßt, nicht die Religion ist, die sich objektiv ist, sondern die Religion in der noch nicht realen, sich bestimmen-

den, sich Inhalt gebenden Gestalt. Nichtobjektivität ist Inhaltlosigkeit[1]).

Aber selbst insofern die Religion inhaltslos ist, muß sie doch einen Inhalt haben. Denn es ist das Recht des Wahren, immer zu sein, aber freilich entweder wahrhaft oder verkümmert. Also ein Inhalt muß sein; dieser ist so zufällig, endlich, empirisch bestimmt, weil er nicht durch die Subjektivität selbst bestimmt ist, und es tritt dadurch eine Ähnlichkeit mit dem römischen Zeitalter ein. Die Zeit der römischen Kaiser hat viel Ähnlichkeit mit der unsrigen. Damit daß das Subjekt abstrakt ist, ist es endlich. Das ist die höchste Spitze, die wir gefunden haben, daß es als das empirisch natürliche Zufällige diese Spitze ist. Die Freiheit ist damit nur eine solche, die einen zufälligen Inhalt hat, die ein Jenseits bestehen läßt, ein Sehnen, die das Unterscheiden des Bewußtseins, das, was wir den Standpunkt des Bewußtseins heißen, das Geistige überhaupt leugnet und damit das wesentliche Moment des Geistes verwirft und so geistlose Subjektivität ist, das Geistreichste, aber eben nach dem Umschlagen in die Abstraktion das Geistloseste. Wir haben gesagt, die Religion ist sich selbst der Inhalt, das Gegenständliche. Dies heißt dann hier: indem sie selbst der Inhalt ist, so ist die Religion das Jenseits, der Gegenstand, und sie als Religion ist nur die eine Seite, und es steht der Inhalt auf der Seite der endlichen Subjektivität.

Die absolute Religion dagegen enthält die konkrete Bestimmung der Subjektivität oder der unendlichen Form, die der Substanz gleich ist. Wir können es Wissen, Erkennen, reine Intelligenz nennen, diese Subjektivität, die unendliche Form, diese unendliche Elastizität der Substanz, sich in sich zu dirimieren, sich selbst zum Gegenstande zu machen. Der Inhalt

[1]) „Werke", S. 196: Das Recht der Wahrheit ist, daß das Wissen in der Religion den absoluten Inhalt habe. Hier aber ist er nicht wahrhaft, sondern nur verkümmert. —

Die Religion ist das Wissen des Geistes von sich als Geist; als reines Wissen weiß es sich nicht als Geist und ist somit nicht substanzielles, sondern subjektives Wissen. Aber daß es nur dieses und somit beschränktes Wissen sei, ist für die Subjektivität nicht in der Gestalt ihrer selbst, d. h. des Wissens, sondern ihr unmittelbares Ansich, das sie zunächst in sich findet und somit in dem Wissen ihrer als des schlechthin Unendlichen, Gefühl ihrer Endlichkeit und somit zugleich der Unendlichkeit als eines ihr jenseitigen Ansichseins gegen ihr Fürsichsein, das Gefühl der Sehnsucht nach dem unerklärten Jenseits.

ist deshalb organischer Inhalt, weil er die unendliche, substanzielle Subjektivität ist, die sich zum Gegenstand und Inhalte macht. In diesem Inhalte selbst wird aber dann auch wieder das endliche Subjekt vom unendlichen Objekt unterschieden. Gott als Geist ist, wenn er drüben bleibt, wenn er nicht ist als lebendiger Geist seiner Gemeinde, selbst nur in der einseitigen Bestimmung als Objekt.

Dies ist die erste Bestimmung für den Begriff; er ist der Begriff der Idee, der absoluten Idee. Die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstande hat.

3 Abschnitt.

Die Positivität und die Geistigkeit der absoluten Religion.

Die vollendete Religion hat das, was sie ist, das Bewußtsein des Wesens, selbst zu ihrem Gegenstande; sie ist darin objektiviert. Sie ist, wie sie zuerst als Begriff war, und nur als Begriff, oder wie es zuerst unser Begriff war. Diese absolute Religion ist die offenbare, die Religion, die sich selbst zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat, aber sie ist auch die Religion, die die geoffenbarte genannt wird, und darunter versteht man einerseits, daß sie von Gott geoffenbart ist, daß Gott sich selbst darin geoffenbart habe, und anderseits ist sie dabei, daß sie geoffenbart ist, eine positive Religion in dem Sinne, daß sie dem Menschen von außen gekommen, ihm gegeben worden ist. Um dieser Eigentümlichkeit willen, die man beim Positiven vor der Vorstellung hat, ist es interessant zu sehen, was das Positive ist.

Die absolute Religion ist allerdings eine positive in dem Sinne, wie alles, was für das Bewußtsein ist, diesem ein Gegenständliches ist. Es muß alles auf äußerliche Weise an uns kommen. Das Sinnliche ist so ein Positives. Zunächst gibt es so überhaupt nichts Positives, als was wir in der unmittelbaren Anschauung vor uns haben. Auch alles Geistige kommt so an uns, das Geistige überhaupt, endlich Geistiges, geschichtlich Geistiges. Diese Weise der äußerlichen Geistigkeit und der sich äußernde Geist sind ebenso positiv. Ein höheres, ein reineres Geistiges ist das Sittliche, die Gesetze

der Freiheit; das ist seiner Natur nach nicht solches äußerlich Geistige, nicht ein Äußerliches, Zufälliges, sondern die Natur des reinen Geistes selbst. Aber auch dies hat die Weise, äußerlich an uns zu kommen, zunächst in Erziehung, Unterricht, Lehre: da wird es uns gegeben, daß dies so gilt. Die Gesetze, bürgerliche Gesetze, Gesetze des Staates sind ebenso ein Positives: sie kommen an uns, sind für uns, gelten; sie sind nicht so, daß wir sie stehen lassen, an ihnen vorbeigehen können, sondern daß sie in ihrer Äußerlichkeit auch für uns subjektiv ein Wesentliches, ein subjektiv Bindendes sein sollen. Wenn wir aber das Gesetz fassen, erkennen, wenn wir es vernünftig finden, daß das Verbrechen bestraft wird, so ist es nicht darum, weil es positiv, sondern weil es ein Wesentliches für uns ist; es gilt uns nicht einfach äußerlich, weil es so ist, sondern es gilt uns auch innerlich, es gilt unserer Vernunft als ein Wesentliches, weil es eben auch selbst innerlich, vernünftig ist. Die Positivität benimmt seinem Charakter, vernünftig und also unser Eigenes zu sein, ganz und gar nichts. Die Gesetze der Freiheit haben immer eine positive Seite, eine Seite der Realität, Äußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erscheinung. Gesetze müssen bestimmt werden. Schon in der Bestimmung, in der Qualität der Strafe tritt Äußerlichkeit ein, noch mehr in der Quantität. Das Positive kann bei Strafen gar nicht wegbleiben, ist ganz notwendig, — diese letzte Bestimmung des Unmittelbaren. Dies Unmittelbare ist ein Positives, d. i. nichts an und für sich Vernünftiges. Z. B. ist bei Strafen die runde Zahl das Entscheidende; durch Vernunft aber ist nicht auszumachen, was da das schlechthin Gerechte sei. Was seiner Natur nach das Positive ist, das ist das Vernunftlose. Es muß bestimmt sein und auf eine Weise bestimmt, die Vernünftiges hat, in sich enthält.

Auch bei der offenbaren Religion ist diese Seite notwendig; indem da Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkommt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so sein kann oder auch so. Um der Äußerlichkeit willen, die damit gesetzt ist, der Erscheinung, ist Positives immer vorhanden. Aber es ist zu unterscheiden erstens das Positive als solches abstrakt Positives und zweitens das vernünftige Gesetz. Das Gesetz der Freiheit soll nicht deshalb gelten, weil es ist, sondern weil es die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selber ist. Wenn es so gewußt wird, dann ist es nichts bloß Positives, nichts äußer-

lich Geltendes. Auch die Religion erscheint positiv in dem ganzen Inhalt ihrer Lehren. Aber das soll sie nicht bleiben; sie soll nicht Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses sein.

Das Zweite ist dann das Positive in Rücksicht auf die Beglaubigung der Religion, daß nämlich dies Äußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen, als Grund für die Wahrheit einer Religion angesehen werden soll. Da hat die Beglaubigung einmal die Gestalt eines Positiven als solchen: da sind Wunder, und diese sollen die Beglaubigung sein dafür, daß dieses Individuum diese Lehren gegeben hat. Wunder sind Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden, und diese Wahrnehmung selbst ist sinnlich, weil es eine sinnliche Veränderung ist. In Ansehung dieses Positiven ist schon früher bemerkt worden, daß dies allerdings für den sinnlichen Menschen eine Beglaubigung hervorbringen kann. Aber es ist das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die gerade das Geistige nicht beglaubigt werden kann. Das Geistige als solches kann nicht direkt durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptsache in dieser Seite der Wunder ist, daß man sie auf diese Weise tatsächlich auf die Seite stellt. Denn einerseits kann der Verstand versuchen, die Wunder natürlich zu erklären, er kann viel Wahrscheinliches gegen sie vorbringen; das heißt aber, sich an das Äußerliche, Geschehene als solches halten und sich gegen dieses kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft dagegen ist in Ansehung der Wunder der, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann. Denn das Geistige ist höher als das Äußerliche; es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugnis des Geistes genannt werden kann.

In den Geschichten der Religion ist dies selbst ausgesprochen. Mose tut Wunder vor dem Pharao; die ägyptischen Zauberer machen es ihm nach. Damit ist selbst gesagt, daß auf die Wunder kein großer Wert zu legen ist. Die Hauptsache aber ist: Christus schmäht die Pharisäer, die dergleichen Beglaubigungen von ihm verlangen; er sagt auch selbst: nach meiner Auferstehung werden viele kommen, die in meinem Namen Wunder tun, — ich habe sie nicht erkannt[1]). Hier verwirft Christus selbst die

[1]) Matth. 7, 22—23.

Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das ist der Hauptstandpunkt, und dieser ist festzuhalten. Die Beglaubigung durch Wunder wie das Angreifen der Wunder ist eine niedere Sphäre, die uns nichts angeht.

Das Zeugnis des Geistes ist das wahrhafte. Dies kann mannigfach sein; es kann unbestimmt, allgemeiner das sein, was dem Geist überhaupt zusagt, was einen tiefern Anklang in ihm erregt, in seinem Innern hervorbringt. In der Geschichte spricht das Edle, Hohe, Göttliche uns innerlich an; ihm gibt unser Geist Zeugnis. Dies Zeugnis nun kann dieser allgemeine Anklang bleiben, dies Zustimmen des Innern, diese Mitempfindung, Sympathie. Ferner aber kann dies Zeugnis des Geistes auch mit Einsicht, Denken verbunden sein. Diese Einsicht, insofern sie keine sinnliche ist, gehört sogleich dem Denken an; es seien Gründe, Unterscheidungen usf., so ist es Tätigkeit mit und nach den Denkbestimmungen, Kategorien. Dies Denken kann nun ausgebildeter oder weniger ausgebildet erscheinen; es kann ein solches sein, das die Voraussetzung macht seines Herzens, seines Geistes überhaupt, die Voraussetzung von allgemeinen Grundsätzen, die ihm gelten, die das Leben des Menschen dirigieren, seinen Maximen. Dies brauchen nicht bewußte Maximen zu sein; sondern sie sind die Art und Weise, wie der Charakter des Menschen gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geiste festen Fuß gefaßt hat. Dies ist ein Festes in seinem Geiste; dies regiert ihn dann. Von solchen festen Grundlagen, von solchen Voraussetzungen kann sein Räsonnieren, Bestimmen anfangen, von dem Sittlichen. Da sind die Bildungsstufen, Lebenswege der Menschen sehr verschieden, ihre Bedürfnisse ebenfalls. Das höchste Bedürfnis aber des menschlichen Geistes ist das Denken so, daß das Zeugnis des Geistes nicht nur auf jene nur anklingende Weise der ersten Sympathie vorhanden sei, noch auf die zweite Weise, daß im Geiste solche festen Grundlagen sind, auf welche Betrachtungen gebaut, solche festen Voraussetzungen, aus denen Schlüsse, Herleitungen gezogen werden. Das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher aus sich ohne Voraussetzungen die Wahrheit entwickelt und entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwickelung die Notwendigkeit der Wahrheit einsieht.

Man hat oft den Glauben dem Denken so entgegengesetzt,

daß man gesagt hat: von Gott, von den Wahrheiten der Religion kann man auf keine andere Weise ein Bewußtsein haben als auf denkende Weise. So hat man die Beweise vom Dasein Gottes als die einzige Weise angegeben, von der Wahrheit zu wissen, überzeugt zu sein. Aber das Zeugnis des Geistes kann auf mannigfache, verschiedene Weise vorhanden sein; es ist nicht zu fordern, daß bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophischem Wege hervorgebracht werde. Die Bedürfnisse der Menschen sind nach ihrer Bildung, der freien Entwicklung ihres Geistes verschieden, und so gehört zu dieser Verschiedenheit nach dem Stande der Entwicklung auch jener Standpunkt des Vertrauens, daß auf Autorität geglaubt werde. Auch Wunder haben da ihren Platz, und es ist dann interessant, daß die Wunder auf das Minimum eingeschränkt werden, auf die Wunder, die in der Bibel erzählt sind. —

Überhaupt aber ist in diesen verschiedenen Formen des Zeugnisses des Geistes auch noch Positives. Jene Sympathie, von der wir zuerst gesprochen haben, daß der Geist, das Gemüt es aussprechen: „ja, das ist die Wahrheit", — jene Sympathie ist eine so unmittelbare Gewißheit, die ganz fest sein kann, etwas so Unmittelbares, daß es eben darum ein Positives, daß gerade diese Unmittelbarkeit die Form des Positiven ist. Nur muß man doch eben bedenken, daß nur der Mensch Religion hat. Die Religion hat ihren Sitz, Boden, im Denken. Das Herz und Gefühl, das unmittelbar die Wahrheit der Religion empfindet, ist nicht das Herz und Gefühl eines Tiers, sondern des denkenden Menschen, ist denkendes Herz und denkendes Gefühl, und was von Religion in diesem Herzen und Gefühl ist, ist ein Denken dieses Herzens, Gefühls. — Ebenso in einem Räsonnement, das, wie wir zweitens bemerkt haben, eine feste Grundlage, Voraussetzung hat, ist diese Grundlage ein Positives, Gesetztes, Gegebenes; das Räsonnement hat eine Grundlage, die sich nicht selbst untersucht hat, die nicht durch den Begriff hervorgebracht ist. Freilich aber, insofern man anfängt zu schließen, zu räsonnieren, Gründe anzugeben, an Gedankenbestimmungen fortzugehen, geschieht das immer denkend.

Indem die Lehren der christlichen Religion in der Bibel vorhanden sind, sind sie hiemit auf positive Weise gegeben, und wenn sie subjektiv werden, wenn der Geist ihnen Zeugnis gibt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise sein, daß des

Menschen Innerstes, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft davon getroffen ist und ihnen zusagt. So ist für den Christen die Bibel diese Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, seinen Überzeugungen diese Festigkeit gibt. Das Weitere ist dann, daß der Mensch, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugnisse stehen bleibt, sondern sich auch in Gedanken, Nachdenken, Betrachtungen darüber ergeht. Diese Gedanken, dies Betrachten ergibt eine ausgebildete Religion, und in der höchst ausgebildeten Form ist es die Theologie, die wissenschaftliche Religion, dieser Inhalt als Zeugnis des Geistes auf wissenschaftliche Weise gewußt.

Da tritt etwa dieser Gegensatz ein, daß die Theologen sagen, man solle sich bloß an die Bibel halten. Das ist einerseits ein ganz richtiger Grundsatz. Denn es gibt indertat Menschen genug, die sehr religiös sind, sich bloß an die Bibel halten, nichts tun als die Bibel lesen und Sprüche daraus hersagen und dabei eine hohe Frömmigkeit, Religiosität haben. Aber Theologen sind sie nicht; solches Verhalten ist keine Wissenschaft, keine Theologie[1]). Sobald nun aber die Religion nicht bloß Lesen und Wiederholen der Sprüche ist, sobald das sogenannte Erklären anfängt, Schließen, Exegesieren, was die Worte der Bibel zu bedeuten haben, so tritt der Mensch ins Räsonnieren, Reflektieren, ins Denken über, und da kommt es darauf an, wie er sich in seinem Denken verhalte, ob sein Denken richtig ist oder nicht. Es hilft nichts, zu sagen, diese Gedanken seien auf die Bibel gegründet. Sobald sie nicht mehr bloß die Worte der Bibel sind, ist diesem Inhalt eine Form, bestimmter eine logische Form gegeben. Oder es werden bei ihm gewisse Voraussetzungen gemacht, und mit diesen wird an die Erklärung herangegangen. Sie sind das Bleibende für die Erklärung; man bringt Vorstellungen mit, die das Erklären leiten.

Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel je in der Form einer jeden Zeit; das erste Erklären in den Anfangszeiten der Kirche war ganz anders als das jetzige. Zu solchen Voraussetzungen, die man heut an die Bibel heranbringt, gehören z. B. die Vorstellungen von der Natur des Menschen,

[1]) „Werke", S. 204: Götze, der lutherische Zelot, hatte eine berühmte Bibelsammlung; auch der Teufel zitiert die Bibel; aber das macht noch nicht den Theologen.

daß er von Natur gut sei, oder von Gott, daß man Gott nicht erkennen könne. Wer solche Vorurteile im Kopf hat, wie muß der die Bibel verdrehen! Das bringt man hinzu, obwohl die christliche Religion gerade dies ist, Gott zu erkennen, und die Religion sogar, in der Gott sich geoffenbart, gesagt hat, was er ist. Da kann nun wieder das Positive auf eine andere Weise eintreten: man bringt solche Sätze herbei, wie daß der Mensch diese Gefühle habe, so und so beschaffen sei. Da kommt es nun darauf an, ob dieser Inhalt, diese Vorstellungen, Sätze wahrhaft sind, und das ist nicht mehr die Bibel, das sind die Worte, die der Geist innerlich auffaßt. Spricht der Geist sie aus, so ist das schon eine Form, die der Geist gegeben, Form des Denkens. Diese Form, die man jenem Inhalte gibt, ist zu untersuchen. Da kommt das Positive wieder herein; es hat hier den Sinn, daß z. B. die formelle Logik des Schließens vorausgesetzt worden ist, Gedankenverhältnisse des Endlichen. Da kann nach dem gewöhnlichen Verhältnisse des Schließens nur Endliches gefaßt, erkannt werden, nur Verständiges; göttlichem Inhalt ist es nicht adaequat, dieser Inhalt wird durch es verdorben. Die Theologie, sowie sie nicht ein Hersagen der Bibel ist, sondern über die Worte der Bibel hinausgeht und es darauf ankommen läßt, was im Innern für Gefühle sind, gebraucht Formen des Denkens, tritt in das Denken. Gebraucht sie nun diese Formen nach Zufall, daß man Voraussetzungen, Vorurteile hat, so ist dies etwas Zufälliges, Willkürliches. Die Untersuchung aber dieser Denkformen fällt allein der Philosophie zu. Die Theologie ist, wenn sie sich gegen die Philosophie kehrt, entweder bewußtlos darüber, daß sie solche Formen braucht, daß sie selbst denkt und daß es darauf ankommt, dem Denken gemäß fortzugehen, oder sie begeht eine Täuschung: sie will das beliebige, zufällige Denken sich vorbehalten, weiß aber, daß diesem willkürlichen Erkennen das Erkennen der wahrhaften Natur des Geistes Eintrag tut. Dies zufällige, beliebige Denken ist hier das Positive, das hereinkommt. Nur der Begriff für sich befreit sich wahrhaft durch und durch vom Positiven; denn in der Philosophie und in der Religion ist diese höchste Freiheit, die das Denken selbst als solches ist.

Die Lehre selbst nun, der Inhalt erhält, wie gesagt, auch die Form des Positiven; er gilt, ist festgesetzt, ist ein Seiendes und für jeden ein Geltendes. Alles Vernünftige, alles Gesetz

hat diese Form. Das ist aber nur die Form des Positiven; der Gehalt muß der Geist sein. Die Bibel ist diese Form des Positiven; aber es ist selbst einer ihrer Sprüche: der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig[1]). Da kommt es dann darauf an, welchen Geist man herzubringt, welcher Geist dies Positive belebt. Man muß wissen, daß man einen konkreten Geist mitbringt, einen denkenden, reflektierenden, empfindenden Geist, und muß Bewußtsein über diesen Geist haben, der tätig ist, der diesen Inhalt auffaßt. Das Fassen ist nicht ein passives Aufnehmen, sondern indem der Geist auffaßt, ist es zugleich seine Tätigkeit. Nur beim Mechanischen verhält sich die eine Seite im Aufnehmen passiv. Der Geist also kommt daran, an dies Positive hin, und er hat seine Vorstellungen, Begriffe, ist ein logisches Wesen, ist denkende Tätigkeit. Diese seine Tätigkeit muß der Geist kennen.

Dies Denken nun kann in diesen oder jenen Kategorien der Endlichkeit hingehen. Es ist aber der Geist, der auf solche Weise zwar vom Positiven anfängt, selbst aber wesentlich dabei ist. Er soll der wahrhafte, rechte, der heilige Geist sein, der das Göttliche und diesen Inhalt als göttlich auffaßt und weiß. Das ist das Zeugnis des Geistes, das, wie oben gezeigt, mehr oder weniger entwickelt sein kann. Das also ist in Hinsicht des Positiven die Hauptsache, daß sich der Geist denkend verhält, Tätigkeit ist in den Kategorien, Denkbestimmungen, daß er da rein tätig, empfindend, räsonnierend ist. Über dies Aufnehmen aber, daß sie dabei tätig sind, haben die meisten kein Bewußtsein. Viele Theologen, indem sie sich exegetisch und, wie sie meinen, passiv aufnehmend verhalten, wissen gar nicht, daß sie dabei tätig sind, reflektieren. Ist nun das Denken ein zufälliges Denken, so überläßt es sich den Kategorien endlichen Inhalts, der Endlichkeit, des endlichen Denkens und ist unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufassen; es ist nicht der göttliche, sondern der endliche Geist, der sich in solchen Kategorien fortbewegt. Durch solch endliches Erfassen des Göttlichen, dessen, was an und für sich ist, durch dies endliche Denken des absoluten Inhalts ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christentums aus der Dogmatik größtenteils verschwunden sind. Nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie ist es, die jetzt wesentlich orthodox

[1]) 2. Kor. 3, 6.

ist; die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.

Indem wir nun diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Äußerlichen anfängt, sondern wir gehen vom Begriff aus. Jene Tätigkeit, die vom Äußerlichen anfängt, erscheint nur nach einer Seite als auffassend, nach der andern ist sie Tätigkeit. Hier verhalten wir uns wesentlich als solche Tätigkeit mit Bewußtsein des Denkens über sich, über den Gang der Denkbestimmungen, eines Denkens, das sich geprüft, sich erkannt hat, das weiß, wie es denkt und welches die endlichen und welches die wahrhaften Denkbestimmungen sind. Daß wir auf der andern Seite vom Positiven anfingen, ist in der Erziehung usf. geschehen und, sofern wir wissenschaftlich verfahren, auf der Seite zu lassen.

Einteilung.

Nachdem wir nun also die Stellung des Bisherigen zur Idee Gottes selbst angegeben haben, daß der Begriff selbst es ist, der diese Unterschiede macht und darin sich selbst gewinnt, — erst hierin ist er die Idee — so ist es, daß wir die Idee in ihrer Entwicklung, Ausführlichkeit selbst betrachten. Da ist zuerst die Einteilung zu sehen, und wir haben da die Unterschiede, daß Gott die absolute Idee ist

erstens für uns, für den Gedanken, das Denken. Dieser Inhalt, insofern er für den Gedanken, für den Boden des Denkens ist, kann und muß auch in Weise der Vorstellung gefaßt werden. Indem nämlich die ewige Idee für das Denken aller Menschen und das Denken aller Menschen außerhalb des philosophischen ist, das sich in die Form des Denkens selbst versetzt, so muß auch dies Denken in der Weise der Vorstellung sein. Zuerst ist die Idee Gottes zu betrachten, wie sie für das Denken oder an sich ist. Es ist dies die ewige Idee Gottes für sich selbst, das, was Gott für sich selbst ist, d. h. die ewige Idee auf dem Boden des Denkens überhaupt.

Das Zweite ist, daß Gott die Idee ist nicht für uns als denkend, sondern für den endlichen, äußerlichen, empirischen Geist, für die sinnliche Anschauung, für die Vorstellung. Das Dasein, das er sich für die Vorstellung gibt, ist zunächst die Natur, und darum ist nun die eine Weise, wie Gott für die Vorstellung ist, die, daß der endliche, empirische Geist Gott aus der Natur erkennt. Die andere Weise aber ist, daß er für den endlichen Geist als endlichen Geist ist. So wird der endliche, konkrete Geist notwendig selbst darein verwickelt, wie Gott für ihn ist, für ihn offenbar ist. Nämlich für den Geist als endlichen kann Gott als solcher eigentlich nicht sein, sondern darin, daß er für den endlichen Geist ist, liegt bereits, daß dieser seine Endlichkeit nicht festhält, sie nicht als Seiendes, Festes hält, sondern eben dies ist, sich mit Gott zu versöhnen. Als endlicher

Geist ist er gestellt in Trennung, Abfall von Gott, außer Gott Sein; indem er als solcher in diesem außer Gott Sein sich doch zu Gott verhält, ist dieser Widerspruch da des Entzweitseins gegen, des Getrenntseins von Gott. Der konkrete Geist also, der endliche als endlicher bestimmt, ist im Widerspruch gegen dies sein Objekt, seinen Inhalt, und da ist zunächst das Bedürfnis vorhanden, diesen Widerspruch, diese Getrenntheit aufzuheben, die im endlichen Geist als solchem erscheint, das Bedürfnis der Versöhnung. Das Bedürfnis ist der Anfang; das Zweite dazu ist dann, daß Gott für den endlichen Geist werde, daß dieser zum Wissen und zur Gewißheit des göttlichen Inhalts komme, daß sich der göttliche Inhalt ihm vorstelle, ihm, der doch zugleich der vorstellende Geist, der Geist in endlicher, empirischer Weise ist. Das kann nur so geschehen, daß ihm zwar der Geist, aber auf äußerliche Weise erscheine, daß er auf äußerliche Weise sich zum Bewußtsein bringe, was Gott ist.

So haben wir Gott in der ersten Sphäre des Denkens überhaupt, zweitens haben wir ihn in der Vorstellung. Das Dritte ist, daß er, kann man sagen, für die Empfindung werde, für die Subjektivität und in der Subjektivität des Geistes, im Innersten des subjektiven Geistes, daß die Versöhnung, das Aufheben jener Trennung wirklich gemacht werde, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde sei, die Gemeinde von jenem Gegensatze frei werde und das Bewußtsein, die Gewißheit habe ihrer Freiheit in Gott.

Das sind die dreierlei Verhältnisweisen des Subjekts zu Gott, drei Weisen des Daseins Gottes für den subjektiven Geist. Indem wir diesen Unterschied, diese Scheidung machten, haben wir es mehr empirisch getan, den Unterschied empirisch aufgenommen von uns her. Wir wissen von unserm Geiste, daß wir erstens denkend sind ohne diesen Gegensatz, die Entzweiung in uns, daß wir zweitens der endliche Geist sind, der Geist in seiner Entzweiung, Trennung, und drittens, daß wir der Geist in der Empfindung, Subjektivität sind, in der Rückkehr zu sich, die Versöhnung, das innerste Gefühl. Von diesen Dreien ist das erste der Boden der Allgemeinheit, das zweite der Boden der Besonderheit, das dritte der der Einzelheit. Diese verschiedenen Böden sind eine Voraussetzung, die wir so als unsere Bestimmung aufgenommen haben; wir haben sie aber nicht als auf äußerliche Weise verschieden vorhandene Böden zu be-

trachten, oder als gegen Gott äußerlich seiende Weisen, sondern es ist die Idee selbst, die diese Unterscheidung macht. Die absolute ewige Idee ist aber

erstens an und für sich: Gott in seiner Ewigkeit vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;

zweitens, daß Gott die Welt erschafft, daß er die Trennung setzt. Da erschafft er teils die Natur, teils den endlichen Geist. Dieses Erschaffen, dies Anderssein nämlich spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, in die physische Natur und in den endlichen Geist. Dies so Geschaffene ist zunächst so ein Anderes, gesetzt außer Gott: Gott ist aber wesentlich dies, das Fremde, das Besondere, das von ihm getrennt Gesetzte sich zu versöhnen, diesen Abfall, wie die Idee sich dirimiert hat, abgefallen ist von sich selbst, zu seiner Wahrheit zurückzubringen. Das ist der Weg, der Prozeß der Versöhnung.

Das Dritte ist, daß durch diesen Prozeß der Versöhnung der Geist das, was er von sich in seiner Diremtion, in seinem Urteil unterschieden hat, mit sich versöhnt hat und so der heilige Geist, der Geist in seiner Gemeinde ist. — Das aber sind nicht Unterschiede nach äußerlicher Weise, die wir bloß nach dem, was wir sind, gemacht haben, sondern sie sind das Tun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst; es ist selbst sein ewiges Leben, das eine Entwicklung und eine Zurückführung dieser Entwicklung in sich selbst ist, und diese Lebendigkeit in der Entwicklung, die Verwirklichung des Begriffes haben wir nun zu betrachten[1]).

---

[1]) Die „Werke", S. 221, fügen noch folgende Einteilung hinzu:

Wir haben überhaupt die Idee zu betrachten als göttliche Selbstoffenbarung, und diese Offenbarung ist in den drei angegebenen Bestimmungen zu nehmen.

Nach der ersten ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken: dies ist das theoretische Bewußtsein, worin das denkende Subjekt sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dies Verhältnis selbst, in den Prozeß gesetzt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält; da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist und nicht zur Äußerlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dies ist das erste Verhältnis, das nur für das

denkende Subjekt ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist. Dies ist das Reich des Vaters.

Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist — das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im ersten das Andre Gottes war, ohne aber diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern. Dort auf dem ersten Standpunkt ist Gott als der Sohn, nicht unterschieden vom Vater, aber nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen: im zweiten Elemente erhält aber der Sohn die Bestimmung als Anderes, und aus der reinen Idealität des Denkens wird so in die Vorstellung hinübergetreten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor; hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte: das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt, und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist; hier tritt das, was wir vorhin Subjekt geheißen haben, selbst als Inhalt ein: der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich hier auf die Natur bezieht und selbst natürlich ist, so ist er dies nur innerhalb der Religion; es ist somit die religiöse Betrachtung der Natur und des Menschen. Der Sohn tritt in die Welt, dies ist der Beginn des Glaubens; es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes sprechen*) . . . . so erscheint es ihm [dem Geist] in empirischer Weise, was Gott ist. Aber indem das Göttliche in dieser Geschichte für ihn hervortritt, so verliert sie den Charakter, äußerliche Geschichte zu sein; sie wird göttliche Geschichte, die Geschichte der Manifestation Gottes selbst.

Dies macht den Übergang zum Reiche des Geistes, welches das Bewußtsein enthält, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist und daß die Versöhnung für den Menschen ist; der Prozeß der Versöhnung selbst ist im Kultus enthalten.

---

*) In den „Werken" folgt hier als Einschub, was die vorliegende Ausgabe an der ursprünglichen Stelle bringt: S. 28, Z. 5 v. u. bis S. 29, Z. 14 v. o.

A. Das Reich des Vaters.

2. Kapitel.

Der christliche Gottesbegriff.

1. Abschnitt.

Die Offenbarung Gottes.

»Die christliche Religion ist auf diese Weise die Religion der Offenbarung. In ihr ist es offenbar, was Gott ist, daß er gewußt werde, wie er ist, nicht historisch oder sonst auf eine Weise wie in andern Religionen, sondern die offenbare Manifestation ist ihre Bestimmung und Inhalt selbst, nämlich Offenbarung, Manifestation, Sein für das Bewußtsein, und [zwar] für das Bewußtsein, daß es selbst Geist ist, d. h. also Bewußtsein und für das Bewußtsein. Gott ist nur offenbar, — aber ist nicht [ein] offenbarer, nicht der offenbare — als sich besondernd, objektiv werdend oder die Weise zunächst der Endlichkeit, die seiner selbst ist. Schon in [der] griechischen, römischen Religion [ist] diese Weise der Endlichkeit für anderes, aber nur der abstrakten Endlichkeit, die dasselbe als endlich [bleibt], nicht zugleich als unendlich [ist]. Gott hat die Welt erschaffen, sich geoffenbart usf. [Dieser] Anfang [gilt] als getan, d. i. als ein einziger Aktus, einmal, dann nicht wieder. [Gottes] ewiger Ratschluß [wird] als [einmaliges Tun] des Wollens, so als Willkür [vorgestellt, und also nicht wahrhaft], sondern dies ist seine ewige Natur. Die Natur des Geistes selbst ist es, sich zu manifestieren, sich gegenständlich zu machen; dies ist seine Tat und seine Lebendigkeit, seine einzige Tat, und es ist unendlich seine Tat[1]). Hier ist diese

[1]) Am Rande: Gesch., gr. freier Geist — Abtun der Endlichkeit — objektiv absolute Freiheit.

Christliche Religion ganz spekulativ — kann nur gefaßt werden als spekulativer Inhalt. — Erhabenste, allein wahrhafte Idee der Philosophie in ihrer Gestalt des Glaubens. Tertullian.

Begriff der Religion — Seite der Realität entwickelt.

Trennung, Verendlichung zunächst, darum als göttliches Moment selbst bestimmt (wie schon [der Name] Schöpfer [besagt]), weil diese Objektivierung unendliche Form, zugleich in das Unendliche zurückgenommene Manifestation ist[1]). Das Allgemeine [wird] am Endlichen etwas nicht Endliches, [es wird] verklärt in Geistesgestalt, [auch] von andern Religionen (Schönheit; indische Religion). Gott ist [aber da] noch etwas anderes als das, [als] was er sich offenbart. Eine Notwendigkeit [steht] über den Göttern. Gott ist das Innere und Unbekannte; wie er dem Bewußtsein erscheint, so ist er darum nicht. Aber eben hier [ist] *α*) daß er erscheine, [sich] offenbare, seine Bestimmung selbst, *β*) eben dies Erscheinen an sich das Allgemeine, nicht in einer fixen, endlichen Bestimmt-

---

Zeugnis des Geistes —
aus dem Begriffe — im Zweck angefangen
Subjekt als unendlich
Mensch — Seite des Bewußtseins — Gott als widerstrahlend im Geiste — im Geiste, ihm gegenüber — die endlichen Geister.

α) Inhalt. Als die Zeit erfüllt, der Boden bereitet [war], mußte von der Seite des endlichen Geistes — auf seiner Seite, der endlichen Seite — die Endlichkeit ihm abgetan [werden]; so [wird er] fähig des absoluten Bewußtseins, daß Gott sich offenbart, manifestiert. Offenbarung heißt die unendliche Form; [sie ist] durch Gott geoffenbart. Allerdings, — denn Gott kann nur sich offenbaren, es ist nur Gott, der sich offenbar macht, nicht eine Gewalt, Verstand von außen, der ihn aufschließen könnte.

β) Gegenstand des Selbstbewußtseins. — Eben dies Ebenbild — Prozeß — einmal Endlichkeit vergessen, diesen Gegensatz — Subjekt als frei, darin bei sich — im Geiste, in seinem Wesen — ist frei — in Christus als diesem Andern vorgestellt — [Ein] anderes ist Wissen dieser Bestimmung, dieser Subjektivität. — Dies Wissen ist die moderne Behauptung, daß die Religion das Einzige — das Subjektive [das sei], auf das es ankomme, nicht der Inhalt.

γ) Ganz spekulativ.
Zwei: *α*) Natur, *β*) Bewußtsein.
Die Natur ist nicht diese Zwei, nur eins derselben, im Geist sich offenbar; er ist diese Zwei selbst. Natur offenbart sich.
Zweierlei Formen: *α*) Prädikate und *β*) Handlungen, Taten.

[1]) Am Rande: eben das Göttliche des Geistes ohne Entgegensetzung (nicht bloß als Natur, gemeines, sinnliches Bewußtsein) — in der Entgegensetzung die Ewigsetzung aufgehoben — religiös als Geist, als sich gleicher — nur dem Geiste dies offenbar — objektiv als Geist Gegenstand in Religion, zugleich als nichts anderes.

heit, sondern aufgenommen ist dies Erscheinen — verklärte göttliche Welt, — wie er ist. (Sein Sein ist seine Tat, sein Offenbaren selbst[1]).)

[2]) [Die christliche Religion ist ferner] die Religion der Wahrheit. Wenn von Wahrheit der christlichen Religion [in dem Sinne gesprochen wird], daß es richtig geschichtlich ist, [so ist] dies hier nicht [gemeint], sondern das Wahre ist ihr Inhalt; denn sie hat, weiß das Wahre, erkennt Gott, wie er ist. Eine christliche Religion, die Gott nicht erkennen sollte, [in der] Gott nicht geoffenbart [wäre], wäre gar keine christliche Religion. — Ihr Inhalt [ist] die Wahrheit selbst an und für sich, und sie ist nur dies, das Sein der Wahrheit für das Bewußtsein, ebenso Gott nur als Geist. (Vorhin offenbar, [jetzt] Wahrheit an und für sich. — Gefühl — Gegenteil der Wahrheit.) Dieser Inhalt aber ist der Geist; er ist Begriff, der die absolute Realität ist. Dasein, Erscheinung, Heraus, Objektivität ist dem Begriffe gemäß, ist nur leere Form des Andersseins. Begriff [ist] ganz Inhalt der Realität. Der Geist ist selbst dieser Prozeß, diesen Schein sich zu geben und ihn aufzuheben, als aufgehobenen zu setzen, und beides ist Offenbaren, eben daß jener Schein das Scheinen Gottes ist, unendliches Scheinen, nicht außerhalb des Scheinens.

[3]) [Die christliche Religion ist drittens] die Religion der Versöhnung — der Welt mit Gott. Gott, heißt es, hat die Welt mit ihm selbst versöhnt. Der Abfall der Welt von Gott ist, daß sie sich fixiert als endliches Bewußtsein, Bewußtsein der Götzen, [daß sie] das Allgemeine nicht als solches, sondern nach Äußerlichkeit oder [in Rücksicht] der endlichen Zwecke [festhält]. Das Ablassen von dieser Trennung ist die Rückkehr und die angeschaute Rückkehr der Realität, das Aufgenommensein des Endlichen in das Ewige, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, [das] Ansichsein und der Prozeß, ewig diese Einheit zu setzen. In dieser Anschauung der Wahrheit [hat das Selbstbewußtsein] die absolute Gewißheit seiner selbst. Die Gewißheit schließt alle Subjektivität in sich, und diese findet sich in dem Geiste und sich in ihrer

---

[1]) Am Rande: Gewißheit — sich selbst gegenständlich. Wahrheit — Begriff und Realität. Geist im Geiste: nur so Geist

[2]) Am Rande: β) unendlicher Inhalt

[3]) Am Rande: γ) beides in Einem: Versöhnung

Wahrheit. [Dies ist] somit die Religion der Freiheit, spekulativer, objektiv allgemein an und für sich seiender absoluter Zug zum Anundfürsichsein, und sie selbst [ist als] spekulativer Begriff schon im Begriff der Religion selbst [vorhanden].«

Die nächste Bestimmung also ist, daß diese Religion die offenbare Religion ist. Gott offenbart sich. Offenbaren heißt, wie wir gesehen haben, dies Umschlagen der unendlichen Subjektivität, dies Urteil der unendlichen Form, ihr sich Bestimmen, für ein anderes zu sein; dies sich Manifestieren gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt, Gott hat die Welt geschaffen; so spricht man dies als einmal geschehene Tat aus, die nicht wieder geschieht, als eine solche Bestimmung, die sein kann oder nicht. Gott hätte danach sich offenbaren können oder auch nicht; es ist eine gleichsam willkürliche, zufällige Bestimmung, die nicht zum Begriffe Gottes gehöre. Aber Gott ist als Geist wesentlich dies, für ein anderes zu sein, sich zu offenbaren; er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dies ewige sich Offenbaren. Dies ist er, dieser *actus*; das ist sein Begriff, seine Bestimmung.

Diese Religion also ist die offenbare; denn sie ist Geist für den Geist. Sie ist Religion des Geistes und nicht das Geheime, nicht verschlossen, sondern offenbar und bestimmt, für ein anderes zu sein, das nur momentan ein anderes ist. Gott setzt das andere und hebt es auf in seiner ewigen Bewegung. Der Geist ist dies, sich selbst zu erscheinen.

Was ist es nun, das Gott offenbart? Was er offenbart, ist die unendliche Form, die wir die absolute Subjektivität geheißen haben. Diese ist das Bestimmen oder das Setzen von Unterschieden, das Setzen von Inhalt; was er so offenbart, ist, daß er die Manifestation ist, diese Unterschiede in sich zu machen. Es ist dies sein Sein, seine Natur, ewig diese Unterschiede zu machen, sie in sich zurückzunehmen und darin bei sich selbst zu sein. Was geoffenbart wird, ist, daß er für ein anderes ist. Dies ist die Bestimmung des Offenbarens.

So ist diese Religion die der Wahrheit und der Freiheit. Denn die Wahrheit ist dies sich im Gegenständlichen nicht zu einem Fremden Verhalten. Die Freiheit drückt dasselbe, was die Wahrheit ist, mit einer Bestimmung der Negation

aus. Der Geist ist für den Geist, und es ist für den Geist, daß er dies ist. Er ist seine eigene Voraussetzung; wir fangen mit dem Geist an. Er ist identisch mit sich, ist ewige Anschauung seiner selbst und ist so zugleich nur als Resultat, als Ende gefaßt. Er ist schon damit das Sichvoraussetzen und ebenso das Resultat und ist nur als Ende und als eben dies sich Unterscheiden. Dies ist die Wahrheit, dies Adaequatsein, dies Objekt- und Subjektsein. Daß er sich selbst der Gegenstand ist, ist die Realität, der Begriff, die Idee, und dies ist die Wahrheit.

Ebenso ist diese Religion die Religion der Freiheit. Freiheit ist wie die Wahrheit abstrakt das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden; nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes, des Andersseins herausgehoben. Dies erscheint in der Form der Versöhnung. Sie fängt damit an, daß Unterschiede gegeneinander sind: Gott, der eine ihm entfremdete Welt sich gegenüber hat, — eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung: sie ist dies, sich ineinander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit und ist nicht ein Ruhendes, sondern die Tätigkeit, die Bewegung der Entfremdung schwinden zu machen. Alles dies, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit ist allgemeiner Prozeß und daher nicht in einem einfachen Satze auszusprechen ohne Einseitigkeit. Eine bestimmte Form liegt darin, was gesagt worden ist, daß in einer Religion die Vorstellung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur vorkommt. Diese Einheit aber bedarf der genauern Bestimmung. Gott ist Mensch geworden: dies ist so eine Offenbarung. So aber ist diese Einheit nur das Ansich; aber als dies ist sie die Bewegung, ewig hervorgebracht zu werden, und dies Hervorbringen ist die Befreiung, die Versöhnung, die nur möglich ist durch das Ansich. Die mit sich identische Substanz ist diese Einheit, die als solche die Grundlage ist; aber als Subjektivität ist sie das, was hervorbringt. Das können wir als den Begriff dieser Religion ansehen.

Daß nur dies die Idee der absoluten Wahrheit ist, das ist dann Resultat der ganzen Philosophie. In seiner reinen Form ist es das Logische, aber es ist ebenso Resultat der Betrachtung der konkreten Welt. Dies ist die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der Geist durch und durch organisch sind, daß jedes,

was für sich ist, jedes Unterschiedene selbst nur der Spiegel dieser Idee ist, wo sie sich an ihm als Vereinzeltes darstellt, als Prozeß an ihm, so daß es diese Einheit an ihm selbst manifestiert.

Das allgemeine Verhältnis zu den vorhergehenden Religionen ist von Anfang an exponiert worden und geht aus dem Gesagten hervor. Die Naturreligion ist die Religion auf dem Standpunkte nur des Bewußtseins. In der absoluten Religion ist dieser Standpunkt auch, aber nur innerhalb als transitorisches Moment. In der Naturreligion ist Gott ein Anderes, vorgestellt in natürlicher Gestaltung, Sonne, Luft, Berg, Fluß; so ist das in der Bestimmung eines Anderen, oder die Religion hat nur die Form des Bewußtseins. Die zweite Form war die der geistigen Religion, des Geistes, der endlich bestimmt bleibt; es ist insofern die Religion des Selbstbewußtseins, nämlich der absoluten Macht, der Notwendigkeit; dies Eine, die Macht ist das Mangelhafte, weil es nur die abstrakte Macht ist, seinem Inhalte nach nicht absolute Subjektivität ist. Der Eine, der die absolute Macht und nur abstrakt die Weisheit ist, er ist noch nicht der Geist, weil er nur abstrakte Notwendigkeit, abstraktes Beisichselbstsein ist. Die Abstraktion macht die Endlichkeit aus, und die besondern Mächte, Götter, bestimmt nach geistigem Inhalt, machen erst die Totalität. Die dritte Form nun, zu der wir jetzt gelangt sind, ist die Religion der Freiheit des Selbstbewußtseins oder des Bewußtseins, das in sich selbst ist und ebenso die Gegenständlichkeit des Geistes für sich selbst ist. Diese Gegenständlichkeit des Geistes für sich selbst ist die Bestimmung des Bewußtseins, und Freiheit ist die Bestimmung des Selbstbewußtseins.

2. Abschnitt.

Der metaphysische Begriff Gottes.

»[1]) [Den] Begriff [der vollendeten Religion haben wir] schon bei [Betrachtung der] Religion [als solcher entwickelt]. Metaphysisch [hat er] diese Form: Gott ist Geist, Gott hat Realität. ([Dies ist zunächst die] Vorstellung Gottes, subjektiv. [Der] Übergang [ist dann, die] Subjektivität abzutun.) [Gott] existiert durch seinen Begriff; [diesen entwickeln näher die] Beweise vom Dasein Gottes.

[1]) Überschrift: a. Abstrakter Begriff. 8/8 21.

[1]) Vorher [hatten wir den] Übergang vom endlichen Sein zu unendlich Allgemeinem, vom Sein, d. i. [dem] unmittelbaren, zum Sein (derselben Bestimmung) in seiner Wahrheit, [dem] Begriff: jetzt vom Begriff zum Sein. [Der] Begriff [ist die] Voraussetzung.

[2]) [Wir haben gesehen die] Bestimmung Gottes, daß er die absolute Idee ist, — die absolute, d. i., daß er der Geist ist. Aber der Geist, die absolute Idee ist dies: α) nur als reiner, allgemeiner, unendlicher Zweck — Zweck ist der Begriff selbst; deswegen [ist der] Zweck so hoch gestellt — Einheit des Begriffes und der Realität zu sein, und so, daß der Begriff an ihm selbst als die Totalität ist und ebenso die Realität; β) diese Realität aber ist, wie vorhin gezeigt, die Offenbarung, die für sich seiende Manifestation. — Das Selbstbewußtsein, das endliche, [steht] jenem Begriffe gegenüber, das endliche Selbstbewußtsein oder was die menschliche Natur heißt. Indem wir den absoluten Begriff die göttliche Natur nennen, so ist die Idee des Geistes dies, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu sein.

Zu dieser Anschauung [ist hier] der Mensch gekommen.

Aber die göttliche Natur ist selbst nur dies, der absolute Geist zu sein; also eben die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist selbst der absolute Geist.

γ) Aber in einem Satze läßt sich nicht Wahrheit aussprechen; beide sind auch verschieden, der absolute Begriff und die Idee als die absolute Einheit von ihrer Realität. Der Geist ist daher der lebendige Prozeß, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich, daß sie hervorgebracht werde. Was an sich ist, muß eben so hervorgebracht werden (Zweck, Kultus), wird so durch die Idee selbst hervorgebracht, hereingezogen, und es wird nichts hervorgebracht, was nicht an sich ist[3]).

---

[1]) Mskr.: sein Begriff.

[2]) Mskr.: Begriff dieser Religion schon bei Religion.

[3]) Am Rande: Der rein abstrakte Begriff ohne seine konkrete Bestimmung als Geist — zwar mit einem Inhalt — [ist der] Gott der Vorstellung. Metaphysischer Begriff ist, Beweis reduziert sich indertat darauf, daß der Begriff durch sich selbst real ist. Konkreter Begriff ist Geist, seine Realität der Geist, Geist als Totalität, Einheit eines andern Geistes, und erst so ist er der Geist. Hier $\alpha\alpha$) Begriff überhaupt, Bestimmung des Begriffs, Realität, Sein. Hoher Standpunkt,

Die abstrakte Bestimmung nun dieser Idee ist die Einheit des Begriffs und des Seins, und diese abstrakte Bestimmung ist es, welche der Metaphysik beim sogenannten ontologischen Beweise vom Dasein Gottes vorschwebt und welche Einheit sie auf eine formelle Weise zu zeigen bemüht ist.

Es ist in den vorhergehenden sogenannten Beweisen von einem endlichen Sein zu einer unendlichen, an und für sich notwendigen, nach Zwecken handelnden Macht übergegangen worden, nicht von der Vorstellung ausgegangen, nicht sie im Gange zugrunde gelegt worden. Sie gehen vom Sein aus, und es ist nur um die Bestimmung dieses Seins zu tun, — gehen aus von der Objektivität, [der] endlichen (somit auch subjektiven), und gehen über zum Allgemeinen der Wahrheit. Der Begriff ist derselbe, denn des zufälligen Seins Begriff ist [Begriff der] Notwendigkeit, der Zweckmäßigkeit. Beziehung ist der Begriff selbst der Wahrheit und Substanzialität[1]).

Hier also [ist vorhanden] der Übergang vom Begriffe selbst zur Objektivität. An und für sich in dem Begriffe Gottes ist diese Einheit selbst vorausgesetzt. Gott ist nur dies; es gibt sonst keinen Begriff von ihm. Diese Einheit muß mit dem Eintritt in die Religion bewiesen, vorhanden sein. Der Begriff ist diese Subjektivität, Prozeß in sich selbst, sich zu realisieren, sich Objektivität zu geben, der Zweck, der nur in der Form des Andersseins ist.

---

der modernen Welt angehörig. Nicht vom Dasein ausgehen, sondern Gedanke von sich anfangen, aus sich Übergang zur Realität. Begriff: unendliche Negativität das Erste, — Festsetzung im Mittelpunkte, frei.

α) Scheinbar: Begriff Gottes und Realität Gottes. Bei diesem Inhalt ist Realität im Begriff enthalten. — Dieser Inhalt selbst [ist es], der es fordert. *β*) Aber Inhalt ist beiden gemeinschaftlich. Übergang als solcher also muß vom Begriff zur Realität sein. *γ*) [Der] Inhalt [ist] vorausgesetzt, aber er [ist] selbst eben diese Einheit, die also nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, d. h. an seiner Bestimmung selbst [aufgezeigt wird]. — Der Übergang soll aufgezeigt werden. [Der Ausgangspunkt] nicht endlich, nicht von einem Sein, von einem Endlichen [aus].

[1]) Am Rande: Das Nähere: *α*) hier [wird] vom Begriff ausgegangen, früher vom Dasein. Die Wahrheit von diesem ist der Begriff, das Allgemeine, die allgemeine, absolute, an und für sich seiende Macht. Hier [ist es] umgekehrt. Dies beides [ist] notwendig, damit beides sei als ein Gesetztes, d. h. seine Einseitigkeit aufgehoben, jedem der Schein der Unmittelbarkeit genommen [sei].

Sein, diese abstrakte Bestimmung ist so arm, daß es eigentlich nicht der Mühe wert ist, von ihr zu sprechen; diese unmittelbare Idee ist nur das ganz leere Moment der Einheit des Begriffs mit sich selber. Aber Sein ist sehr viel im Gegensatze des Begriffs oder der Vorstellung, der fixierten Subjektivität. Das ist, der Gegensatz ist sehr viel deswegen, weil eben zur Tiefe, die der Geist ist, gehört die Totalität des Subjekts in sich selbst, substanzielle Objektivität, damit unendlicher Gegensatz. [Der] Begriff scheint des Seins nicht zu bedürfen wie [die] Seele nicht des Leibes. Erscheinung des Gegensatzes ist Zeichen, das Handeln [?] der für sich seienden Subjektivität. Daß diese Subjektivität ein Nichtiges ist, um dies geht das Interesse der Vernunft. Hier auf dieser Stufe, daß vom Begriffe Gottes die Rede ist, ist der Gegensatz erst dieser höchste Gegensatz der Vorstellung oder Subjektivität und [der] Objektivität, [des] Sein[s] überhaupt. Vorher nur Gegensatz des endlichen Seins und unendlichen Seins, so daß Sein das Gemeinsame, der Gegensatz diesem Allgemeinen untergeordnet war. Dies Interesse der Vernunft, [die] Wichtigkeit des Gegensatzes ist erst vorhanden in Totalität beider Seiten.

Wichtigkeit. [Der Gang wendet] sich herüber: Denken und Sein, wie dieser Gegensatz aufzulösen [sei]. Es tut sich dabei die Erfahrung auf, daß, weil dieser Gegensatz die Subjektivität [als] eine Seite nur subjektiv [hat, der] Begriff so zum Schlechtesten gemacht [wird]: wir haben Begriff[e] im Kopf; darum [haben sie aber] noch keine Realität. Gegen was nur? Hier [ist] die reale Subjektivität, das empirische Subjekt das Ganze, von dem der Begriff als eine seiner abstrakten Weisen abgesondert wird und zu einem Nur gemacht wird. Der Mensch ist; das ist keine Frage. Er hat Begriffe, Gedanken, aber dies [ist] nur eines von dem Vielen, was er hat, und gegen ihn, gegen seine konkrete Natur gehalten, ist es ein Einseitiges.

Es geht diese Herabsetzung des Begriffs aus derselben Vergleichung hervor, die in dem zu betrachtenden Beweise vom Dasein Gottes liegt. Dieser setzt Gott als Inhalt, als das Vollkommenste voraus; an diesem gemessen ist der bloße Begriff Gottes unvollkommen. Warum existiert Gott? Anselm antwortet: weil Gott vollkommen, d. h. Einheit des Begriffs und der Realität ist. Warum [aber ist der] Begriff Gottes nur Begriff? [Das ist die] moderne Frage und [die]

Antwort [lautet]: weil [der] Mensch konkrete Identität ist, Einheit des Begriffs und Seins. [Daraus zieht man die] Folge: also müssen wir beim „Nur" stehen bleiben. Im Gegenteil [aber], das „Nur" [müssen wir] aufgeben. [Die] Vollkommenheit ist unbefriedigend, weil jene Vollkommenheit nicht in der Anschauung, sondern im Gedanken [vorhanden ist].

Jener metaphysische Beweis nimmt nun diesen Gang. [Das Erste ist] der Begriff Gottes, daß dieser in sich möglich sei. [Gott ist] das allerrealste Wesen, bloß positiv, d. i. abstrakt positiv. [Das Zweite ist der Satz, daß das] Sein ist, [daß es] Realität [ist]. Also [fällt drittens Gott auch] unter jene Realität.

Gegen diesen Beweis [wendet] Kant [ein], daß man aus dem Begriffe nicht das Sein herausklauben könne[1]), denn Sein sei ein anderes [als] der Begriff. Sein sei keine Realität, Begriffsbestimmung; sie tue dem Inhalt eines Gegenstandes nichts hinzu, [sei] also kein Reales. Allerdings [ist Sein] bloß Form[bestimmung]. [Bei] Anselm [lautet] einfach dieser Beweis so: Gott soll das Vollkommenste sein; ist Gott bloß eine Vorstellung, so ist er nicht das Vollkommenste; denn wir achten das für vollkommen, was nicht nur Vorstellung ist, sondern dem auch Sein zukommt. [Das ist] ganz richtig. Vorausgesetzt ist das Vollkommene; überhaupt das Wahre ist, was Vorstellung, Begriff ist, aber auch seiner entgegengesetzten Bestimmung zukommt, das Sein[2]). [Auch das ist] ganz richtig. [Die] Voraussetzung: „das Vollkommene ist jene Einheit" ist in unserer Vorstellung, [in der Vorstellung] aller Menschen, [auch] aller Philosophen zugrunde gelegen. Wenn es erlaubt ist, Voraussetzungen zu machen, so diese. [Sie] enthält jeder Menschensinn *ut actu*, nicht wie das lächerliche Denkgesetz: A = A, was ist, das ist. Jenes können sie nicht leugnen, aber in guter Gesellschaft, d. h. innerhalb des Handwerks [belächeln sie es]. Dagegen nun sagt der Verstand: Begriff und Sein sind verschieden. Ganz richtig: so

---

[1]) Am Rande: Allerdings geschieht dies in der modernen Ansicht, und es wird behauptet als die affirmative, wahrhafte Realität eben diese empirische Einheit des Denkens und Seins, d. i. der empirische Mensch, die unmittelbare Welt.

[2]) Am Rande: Wie Vorstellung der Vollkommenheit in Anselm, Gedanke des Allgemeinsten, so hier das Dasein des Konkreten.

sind sie endlich, unwahr, und es ist eben die Sache der Vernunft und des gemeinen vernünftigen Menschensinnes, nicht bei Endlichem, Unwahrem stehen zu bleiben, noch sie für etwas Absolutes zu nehmen[1]). Denken ist allgemein in sich, objektiv. Begriff ohne Objektivität ist nur ein leeres Vorstellen, Meinen; Sein ohne allgemeinen Begriff [ist] die zerfallende Äußerlichkeit und Erscheinung.

Den einfachen Gedanken Anselms hat die Metaphysik jenem Formellen des Schließens unterworfen und ihm damit seinen wahrhaften Sinn und Inhalt genommen. Der Begriff Gottes, das Allerrealste, — dieser Inhalt [ist] die abstrakte Affirmation. [Es ist aber] nicht der Begriff Gottes [in dem Sinne], als ob [er] einer der Begriffe, anderes [aber auch] der Begriff wäre so gut als er. Gott ist nicht ein Begriff, sondern der Begriff; dies [ist] die absolute Realität, die Idealität ist. Gott [ist] alle Realität, also die des Seins, d. h. im Begriff ist enthalten das Sein. [Das ist] richtig; [wie] vorhin [gesagt, ist] Sein diese unmittelbare Identität, daher Moment des Begriffs. Aber Begriff als Subjektivität [ist] unterschieden vom Sein, und gerade um Aufhebung dieses Unterschiedes ist es zu tun[2]), oder [darum], daß dem Begriff seine Subjektivität genommen werde, das Sein im Begriff aufgezeigt [werde] als eine Realität, d. i. Art von Eigenschaften, Inhaltsbestimmungen wie im Vorstellen Mensch, Vernunft usf., d. h. überhaupt, daß der Begriff als solcher das Bestehen, Subjekt des Seins als seines Prädikats ist. So wird eben damit gezeigt, daß er nicht das ist, was man unter Begriff gewöhnlich versteht, ein dem Objektiven Entgegengesetztes — (er soll nicht das Sein an ihm haben). — Dies ist, daß der Begriff seine Bestimmtheit, subjektiv zu sein, negiert, daß sie negiert wird oder viel-

---

[1]) Am Rande: α) Begriff ist als Begriff A = A; gut, aber so [ist er] endlich, unwahr. β) nicht am Unwahren, Endlichen festhalten — überhaupt γ) nicht bei Gott. (Endlichkeit ist immer Unterschiedenheit des Begriffs und Objekts.) Vollkommenheit Voraussetzung — Realität.

[2]) Am Rande: [Der] Begriff [muß] aus sich selbst sich seiner Endlichkeit abtun. α) an ihm, enthalten, d. i. das von ihm Unterschiedene. Wenn man meint, man habe das Entgegengesetzte, [das] Sein, weggetan, [so ist es] gerade darin — dialektisch. β) für sich [ist der] Begriff die Tätigkeit, sich zu objektivieren, Zweck.

mehr, [daß] er selbst diese seine Dialektik ist. Dieser Umstand, Wendung machte den wahrhaften Übergang aus. Auf diese Negation der Subjektivität des Begriffs an ihm selbst kommt es an, und diese ist nicht geleistet, sowie nicht, wie bei Anselm es wenigstens als Voraussetzung, absolute Grundlage angesprochen ist, daß das Vollkommene, [das] Wahre nur sei diese Einheit des Begriffs und der Realität.

Also Anselms Gedanke [ist] ganz richtig, — überhaupt leuchtet [er] ein dem gesunden Menschenverstande — wenn er [nur] dazu käme, so die Vorstellungen als solche zu isolieren. Aber Gott ist ihm sogleich eben selbst diese Einheit. Diese Einheit des Subjekts und des Seins ist subjektiv; so ist ihm dies widersinnig, sich bei solcher Bestimmung aufzuhalten. — Aber jener formelle Gang legt den Begriff der „Möglichkeit" u. dgl. voraus so, daß diese Begriffe, diese Möglichkeit bleiben sollen, und das Interesse der Vernunft ist gerade, sie aufzuheben[1]).«

Der konkrete Begriff dieser Sphäre ist, daß der Geist für

[1]) Am Rande: Kant sagt, so eine Inhaltsbestimmung ist es nicht; es kommt zum Begriffsinhalt — zu 100 Thalern — nichts hinzu, wenn sie [außerdem auch] sind. [Das ist] richtig, eben weil und insofern [das Sein] im Begriff selbst enthalten ist. Aber eben sein [des kantischen Satzes] Sinn ist: [das Sein ist] nicht enthalten im Begriffe, nämlich nicht im subjektiven Begriffe. Ein solcher subjektiver Begriff oder bloße subjektive Vorstellung schwebt ihm vor, so das Beispiel von den vorgestellten 100 Thalern. Hier [ist der] Inhalt als solcher, d. h. als vorgestellter unterschieden von seinem Sein. Zum Inhalt kommt nichts hinzu durchs Sein; also [ist das Sein] keine Inhaltsbestimmung, wie sie behandelt wird im gewöhnlichen Beweise, der Begriff sei das, was die Inhaltsbestimmungen umfaßt, unterschieden von [der] Form, d. i. hier [dem] Sein. [Das ist] richtig im Endlichen.

Aber in Gott [ist] der Inhalt Begriff und Sein; dies ist der ganze Inhalt seiner Metaphysik, dies die Vollkommenheit Anselms als Voraussetzung. Welches Recht aber [besteht], diese Voraussetzung [zu] machen? Hier kommt [es] dann eben [darauf] an, nicht mehr Gott als Inhalt, oder das Vollkommenste vorauszusetzen, sondern daß die Einheit des Begriffs und Seins — eben das Vollkommenste — die absolute Wahrheit ist. Die Voraussetzung ist es, die zu erweisen ist, und zwar realer Begriff als solcher, α) nicht Gottes, β) nicht ein endlicher Begriff, d. h. [ein solcher], in welchem Gedanken und Existenz getrennt sind und bleiben.

Unterschied der modernen Voraussetzungen: α) konkreter, empirischer Mensch — vernünftig, sinnlich, β) nur Begriff; bei diesem soll stehen geblieben werden, — Widerspruch gegen α) unaufgelöst.

den Geist und daß er nur so selbst als Geist ist. Die zwei Seiten, in die sich der Geist unterscheidet, sind beide der Geist, beide Totalität, und das ist hier seine Realität. Beim metaphysischen Begriff aber haben wir vor uns nur den rein abstrakten Begriff in seinen Bestimmungen, Momenten, ohne daß diese die Totalität sind, ohne daß sie den eben angegebenen konkreten Inhalt haben. Was also den metaphysischen Begriff ausmacht, ist, daß der Inhalt der reine Begriff ist, daß wir nur zu sprechen haben von dem „nur"-Begriffe, der aber durch sich selbst real ist.

Der reine Begriff ist konkret der für sich seiende Begriff, d. h. der Geist konkret ist, daß er sich in sich unterscheidet, sich als Geist gegenübertritt. Die Bestimmung ist hier nur der reine Begriff, der sich selbst realisiert, der an sich selbst real ist, und diese Anschauung, diese Bestimmung heißen wir hier nur Realität, oder was auch, gegenüber dem Begriff, als Sein und Existenz zu bestimmen ist; sie ist das Abstraktum einer Realität. Es ist aber auch Inhalt darin, und dieser Inhalt ist Gott, aber Gott vorgestellt überhaupt, der Gott der Vorstellung, nicht als Geist in sich entwickelt, und wir werden sehen, daß dieser Inhalt rein der Begriff ist. In der Erscheinung aber haben wir den Begriff Gottes, der sich selbst realisiert; wir werden aber sehen, daß das Letzte, worauf es ankommt, das Verhältnis überhaupt des Begriffes zur Realität, zum Sein ist.

Es scheint zunächst vom bestimmten Begriffe Gottes die Rede zu sein, nicht vom Begriff überhaupt; wir werden aber sehen, daß dieser Inhalt „Gott" sich selbst auflöst, versenkt, daß er den Inhalt der Einheit des reinen Begriffs und der Realität hat.

Der metaphysische Begriff ist der Begriff Gottes und seine Einheit mit der Realität. In der Form des Beweises vom Sein Gottes, vom Dasein Gottes, von der Existenz Gottes handelt es sich um einen Beweis, der dieser Übergang, diese Vermittlung ist, daß aus dem Begriffe Gottes das Sein folgt. Dieser Beweis heißt der ontologische.

Zu bemerken ist, daß wir bei den übrigen Beweisen ausgegangen sind vom endlichen Sein, welches das Unmittelbare war und von dem auf das Unendliche, auf das wahrhafte Sein geschlossen wurde, das in der Form von Unendlichkeit, Notwendigkeit, absoluter Macht, die zugleich Weisheit ist, die in sich Zwecke setzt, für uns erschien. Hier aber ist es, daß dagegen vom Be-

griff ausgegangen und zum Sein übergegangen wird. Beides ist notwendig, und, seine Einheit aufzuzeigen, ist notwendig, sowohl vom einen wie vom andern auszugehen; denn die Identität beider ist das Wahrhafte. Sowohl der Begriff als auch das Sein, die Welt, das Endliche, beides sind einseitige Bestimmungen, und nur in der Idee ist ihre Wahrheit, d. h. beide sind als Gesetzte. Keines von beiden muß nur die Bestimmung haben, ein Anfangendes, Ursprüngliches zu bleiben, sondern jedes muß sich darstellen als übergehend ins andere, d. h. es muß ein Gesetztes sein. Beides stellt sich so als Moment dar, und dies muß aufgezeigt werden. Dieser Übergang hat eine entgegengesetzte Bedeutung; jedes wird als Moment dargestellt, d. h. es ist ein Übergehendes vom Unmittelbaren zum Andern, so daß jedes ein Gesetztes ist und herabgesetzt zu einem Andern als ein von einem Andern Gesetztes, Hervorgebrachtes. In diesem Übergange setzt sich jedes zu einem Übergehenden, nicht wahrhaft Ersten, herab; anderseits aber hat es auch die Bedeutung, daß es ein das Andere Hervorbringendes, ein das Andere Setzendes sei, und das Andere ist dann das aus ihm Hervorgegangene. Es ist so die eine Seite die Bewegung und ebenso auch die andere.

Jetzt betrachten wir den Übergang vom Begriff zum Sein. Es wird hier vom Begriff ausgegangen, und zunächst vom Begriffe Gottes. Von diesem Inhalte, diesem Begriffe soll der Übergang in das Sein aufgezeigt werden. Dies ist das Eine; zweitens aber muß man zunächst sagen, daß die Bestimmung „Sein" ganz arm ist; es ist die abstrakte Gleichheit mit sich selbst, diese identische Beziehung auf sich, das Aufheben des Unterschiedes, diese Affirmation, aber in ihrer letzten Abstraktion, die ganz bestimmungslose Unmittelbarkeit. Wenn im Begriffe weiter nichts wäre, so muß ihm doch wenigstens diese letzte Abstraktion zukommen. Der Begriff ist nämlich selbst nur als Unendlichkeit bestimmt, oder in konkreterer Bedeutung ist er die Einheit des Allgemeinen und Besondern, die Allgemeinheit, die sich besondert und so in sich zurückkehrt; so ist diese Negation des Negativen, diese Beziehung auf sich selbst das Sein, ganz abstrakt genommen. Diese Identität mit sich, diese Bestimmung ist sogleich im Begriffe wesentlich enthalten.

Ferner muß gesagt werden, der Übergang vom Begriffe zum Sein ist von größter Wichtigkeit und enthält das tiefste Interesse

der Vernunft. Dies Verhältnis des Begriffs zum Sein zu fassen, ist besonders auch das Interesse unserer Zeit. Es ist näher die Ursache anzugeben, weshalb dieser Übergang solch ein Interesse hat. Die Erscheinung dieses Gegensatzes von Begriff und Sein ist ein Zeichen dafür, daß die Subjektivität ihr Fürsichsein erreicht hat, zur Totalität geworden ist. Die wesentliche Bestimmung der offenbaren Religion ist die Form, wodurch die Substanz Geist ist[1]). Daß nun dieser Gegensatz als so schwierig, unendlich erscheint, hat seinen Grund darin, daß das, was wir die Seite des subjektiven Geistes genannt haben, diese Realität, der endliche Geist in sich zum Erfassen der Unendlichkeit gekommen ist. Erst wenn das Subjekt die Totalität ist, diese Freiheit in sich erreicht hat, ist es Sein. Dann ist es der Fall, daß diesem Subjekt jenes Sein gleichgültig ist, daß es für sich ist und das Sein als ein gleichgültiges Anderes drüben steht. Dies macht den nähern Grund aus, daß der Gegensatz als ein unendlicher erscheinen kann, und deshalb und zugleich ist der Trieb in der Lebendigkeit vorhanden, den Gegensatz aufzulösen. In seiner Totalität liegt zugleich die Forderung, diesen Gegensatz des Andern aufzuheben; aber das Aufheben ist dadurch unendlich schwierig geworden, weil der Gegensatz so unendlich, das Andere als ein Drüben, ein Jenseits so ganz frei ist.

Die Größe des Standpunktes der modernen Welt ist diese Vertiefung des Subjekts in sich, daß sich das Endliche selbst als Unendliches weiß und mit dem Gegensatze behaftet ist, den es getrieben ist, aufzulösen[2]). Die Frage ist nun, wie er aufzulösen ist. Der Gegensatz ist: ich bin Subjekt, frei, bin Person für mich; darum entlasse ich auch das Andere frei, das drüben ist und so das Andere bleibt. Die Alten sind zu diesem Gegensatze nicht gekommen, nicht zu dieser Entzweiung, die nur der Geist ertragen kann. Es ist die höchste Kraft, zu diesem Gegensatze zu kommen, und Geist ist nur dies, selbst im Gegensatz unendlich sich zu erfassen.

---

[1]) „Werke", S. 212: Die eine Seite im Gegensatz ist das Subjekt wieder selbst; das ist die Realisation der Idee in ihrer konkreten Bedeutung.

[2]) „Werke", S. 212: Denn so steht dem Unendlichen ein Unendliches entgegen, und es setzt sich das Unendliche selbst so als ein Endliches, so daß das Subjekt seiner Unendlichkeit wegen gedrungen ist, diesen Gegensatz, der selbst in seiner Unendlichkeit sich vertieft hat, aufzuheben.

Wie wir den Standpunkt hier haben, so ist er der, daß wir einerseits den Begriff Gottes und anderseits das Sein dem Begriffe gegenüber haben. Die Forderung ist dann die Vermittlung beider, so daß der Begriff sich selbst zum Sein entschließe oder das Sein aus dem Begriffe begriffen werde, daß das Andere, der Gegensatz aus dem Begriffe hervorgehe. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist so wie die Verstandesform kurz zu exponieren.

Die Gestalt, die diese Vermittlung hat, ist die des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, wobei vom Begriff ausgegangen wird. Was ist nun der Begriff Gottes? Der göttliche Begriff ist der reine, der Begriff ohne jede Beschränkung. Die Idee enthält, daß der Begriff sich bestimmt und damit als das Unterschiedene seiner sich setzt. Das ist Moment der göttlichen Idee selbst, und weil der denkende, reflektierende Geist diesen Inhalt vor sich hat, so liegt darin das Bedürfnis dieses Überganges, dieser Fortbewegung.

Das Logische dieses Überganges haben wir früher gehabt; es ist in jenen sogenannten Beweisen enthalten, durch die am Begriffe selbst, vom Begriff aus und zwar durch den Begriff zur Objektivität, zum Sein übergegangen werden soll im Elemente des Denkens. Dies, was als subjektives Bedürfnis, als subjektive Forderung erscheint, ist Inhalt, ist das eine Moment der göttlichen Idee selbst. Wenn wir sagen: Gott hat eine Welt erschaffen, so ist das auch ein Übergang vom Begriffe zur Realität; allein die Welt ist da als das wesentlich Andere Gottes, als die Negation Gottes bestimmt, außer, ohne Gott, gottlos seiend. Insofern die Welt als das Andere bestimmt ist, haben wir den Unterschied nicht als einen Unterschied am Begriffe selbst, als im Begriff enthalten vor uns; nun aber soll das Sein, die Objektivität am Begriff aufgezeigt werden als Tätigkeit, Folge, als ein Bestimmen des Begriffs. Damit ist also aufgezeigt, daß dies derselbe Inhalt ist, der Bedürfnis ist in der Form jener Beweise vom Dasein Gottes. In der absoluten Idee, im Elemente des Denkens ist Gott dies schlechthin konkrete Allgemeine, sich als anderes zu setzen, so aber, daß dies Andere unmittelbar sogleich bestimmt ist, er selbst zu sein, daß der Unterschied nur ideell, unmittelbar aufgehoben sei, nicht die Gestalt der Äußerlichkeit annehme, und dies heißt eben, daß am und im Begriff das Unterschiedene aufgezeigt

werden soll. Was nun diesen Übergang selbst betrifft, so haben wir das zu seiner Zeit betrachtet. Es ist das Logische, in dem klar wird, daß aller bestimmte Begriff dies ist, sich selbst aufzuheben, als der Widerspruch seiner zu sein, das Unterschiedene seiner zu setzen, und so ist der Begriff selbst noch mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjektives, als subjektiv gesetzt ist, die Bestimmungen des Begriffs nur als ideell, die Unterschiede nur als ideell und nicht indertat als Unterschiede gesetzt sind. Das ist der Begriff, der sich objektiviert. Dies ist das Logische, das vorausgesetzt wird.

Im ontologischen Beweise wird der Begriff Gottes bestimmt als das Allerrealste. Er ist nur affirmativ zu fassen, ist bestimmt in sich, aber der Inhalt soll keine Beschränkung sein. Er ist alle Realität und nur als Realität und ohne Schranke; damit bleibt eigentlich nur das tote Abstraktum übrig, wie wir das schon früher bemerkt haben. Dieser Begriff ist möglich und wird gezeigt in der Form des Verstandes. Das Zweite ist, daß gesagt wird: Sein ist eine Realität, Nichtsein eine Negation, ein Mangel, schlechthin entgegengesetzt. Sein ist Realität; unter den Realitäten Gottes ist daher auch das Sein.

Das Nächste ist das, was K a n t dagegen vorgebracht hat und was allgemein geworden ist, eine Zernichtung dieses Beweises, die zum Vorurteile der Welt geworden ist. Kant sagt nämlich, aus dem Begriffe Gottes könne man das Sein nicht „herausklauben", denn das Sein sei ein Anderes als der Begriff. Man unterscheidet beide, sie sind einander entgegengesetzt; also kann der Begriff nicht das Sein enthalten; dies steht drüben. Ferner sagt Kant, das Sein sei keine Realität. Gott kommt alle Realität zu, aber im Begriffe Gottes sei das Sein nicht enthalten; es sei keine Inhaltsbestimmung. Ob ich mir 100 Taler vorstelle oder sie besitze, so werden sie dadurch inhaltlich nicht verändert; es ist einer und derselbe Inhalt, ob ich sie habe oder nicht. Kant nimmt so den Inhalt für das, was den Begriff ausmacht, und unterscheidet von dem Inhalte die Form. Der Inhalt sei dies, was im Begriff enthalten sei. Man kann dies allerdings sagen, nämlich, wenn man unter Begriff die Inhaltsbestimmung versteht und von dieser die Form unterscheidet, die einerseits den Gedanken enthält und anderseits das Sein. Aller Inhalt ist so auf der Seite des Begriffes, und dem Andern bleibt nur die Bestimmung des Seins. Mit kurzen Worten ist

dies also einfach folgendes: der Begriff ist nicht das Sein; beide sind unterschieden. Wir können von Gott nichts wissen, nichts erkennen; wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie so auch sind. Hierauf also reduziert sich die Kantische Zerstörung dieses Beweises. Dies wissen wir freilich, daß man sich Luftschlösser bauen kann, die deshalb noch nicht sind. Es ist sogar an etwas Populäres appelliert, und daher hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urteil hervorgebracht[1]).

Anselm von Canterbury, ein gründlich gelehrter, philosophischer Theologe des 12. Jahrhunderts hat den Beweis so vorgetragen: Gott ist das Vollkommenste, der Inbegriff aller Realität. Ist nun Gott bloß Vorstellung, subjektive Vorstellung, so ist er nicht das Vollkommenste; denn wir achten nur das für vollkommen, was nicht bloß vorgestellt ist, sondern auch Sein hat. — Das ist ganz richtig und eine Voraussetzung, die allen Menschen zugrunde liegt, die aller Philosophie zugrunde gelegen hat; es enthält sie jeder Mensch in sich: nämlich daß jedes nur Vorgestellte unvollkommen ist und vollkommen nur das, was auch Realität hat. Gott nun ist das Vollkommenste; also muß er auch, wie er Begriff ist, ebenso real, seiend sein. Man hat ferner auch in seiner Vorstellung, daß die Vorstellung und der Begriff verschieden sind, ebenso auch, daß das bloß Vorgestellte unvollkommen, Gott aber die Vollkommenheit ist.

Die Verschiedenheit von Begriff und Sein beweist Kant nicht; sie ist populärerweise angenommen. Man läßt es gelten, hat aber im gesunden Menschenverstande eine Vorstellung nur von den unvollkommenen Dingen.

Über den Anselmischen Beweis, sowie über die Form, die in dem ontologischen Beweise gegeben wird, ist noch näher Folgendes zu bemerken. Diese letzte Form enthält, daß Gott der Inbegriff aller Realität ist, folglich er auch das Sein enthält. Dies ist ganz richtig. Sein ist eine so arme Bestimmung, daß sie dem Begriff unmittelbar zukommt. Das andere ist, daß Sein und Begriff auch unterschieden sind. Sein und Denken, Realität und Idealität, beides ist unterschieden und entgegengesetzt. Der wahrhafte Unterschied ist auch Entgegensetzung, und es ist darum zu tun, diesen Gegensatz aufzuheben; und die

[1]) „Werke", S. 214: und den großen Haufen für sich gewonnen.

Einheit beider Bestimmungen ist so aufzuzeigen, daß sie das Resultat aus der Negation des Gegensatzes ist.

„In dem Begriff ist das Sein enthalten." Diese Realität unbeschränkt sind leere Worte, leere Abstraktionen. Das Erste also ist, daß die Bestimmung des Seins als affirmativ, enthalten im Begriff aufgezeigt werde; dies ist dann die Einheit von Begriff und Sein. Zweitens sind sie aber auch untereinander verschieden, und so ist ihre Einheit die negative Einheit beider, und um das Aufheben des Unterschiedes ist es zu tun. Der Unterschied muß zur Sprache kommen und die Einheit hergestellt und aufgezeigt werden nach diesem Unterschiede, daß nämlich der Unterschied selbst die Bewegung, selbst der Begriff ist, sich zum Sein zu bestimmen.

Dies aufzuzeigen, gehört der Logik an. Daß der Begriff diese Bewegung ist, sich zum Sein zu bestimmen, diese Dialektik, sich zum Gegenteile seiner selbst zu bestimmen, dies Logische ist eine weitere Entwicklung, die freilich in dem ontologischen Beweise nicht gegeben ist, und das ist an ihm das Mangelhafte.

Wir wollen nun zunächst die Form des Anselmischen Beweises betrachten und dann die Ansicht der gegenwärtigen Zeit damit vergleichen.

Was die Form des Gedankens des Anselm betrifft, so ist bereits bemerkt worden, daß sein Inhalt dahin geht, der Begriff Gottes habe die Realität vorausgesetzt in sich, weil Gott das Vollkommenste sei. In dieser Rücksicht ist noch zu bemerken: ich habe gesagt, das Wesentliche sei der Übergang vom Begriff in Realität, daß der Begriff sich selbst objektiv setzt. So macht es eigentlich keinen Unterschied, ob es gerade der Begriff Gottes ist, der sich realisiert, obgleich es scheint, daß dieser Zusammenhang, diese Notwendigkeit sich nur auf Gott beziehen könne. Es kommt eben darauf an, daß sich der Begriff für sich objektiviere.

Gott also ist das Vollkommenste. Nur in der Vorstellung gesetzt ohne Realität, ist er es nicht, und an dem Vollkommensten gemessen ist es, daß der bloße Begriff Gottes als mangelhaft erscheint. Der Begriff der Vollkommenheit ist der Maßstab, und da ist dann Gott als bloßer Begriff, Gedanke diesem Maßstab unangemessen. Die Vollkommenheit aber ist nur eine unbestimmte Vorstellung. Was ist denn vollkommen? Man denkt sich etwas Bestimmtes dabei; diese Bestimmung sehen

wir unmittelbar an dem, was dem entgegengesetzt ist, auf das sie hier angewendet wird. Nämlich die Unvollkommenheit ist nur der Gedanke Gottes, und so ist das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität. Diese Einheit wird also hier vorausgesetzt. Indem Gott gesetzt ist als das Vollkommenste, so hat er hier keine weitere Bestimmung; er ist nur als solches, und dies ist seine Bestimmtheit. Die Einheit des Begriffs und der Realität erhellt daraus, daß es sich eigentlich nur um diese Einheit handelt; sie ist die Bestimmung der Vollkommenheit und zugleich die Gottes selbst. Dies ist auch indertat die Bestimmung der Idee überhaupt; aber es ist hier nur die abstrakte Idee, und es gehört freilich noch mehr zur Bestimmung Gottes.

In Beziehung auf die Anselmische Weise ist die Voraussetzung indertat jene Einheit des Begriffs und der Realität. Dies ist es dann, was diesem Beweise die Befriedigung für die Vernunft nicht gewährt, weil die Voraussetzung eben das ist, worum es sich handelt. Aber es ist eine weitere Einsicht, daß der Begriff das sich an sich Bestimmen, sich Objektivieren, sich selbst Realisieren ist, und diese Einsicht ist erst aus der Natur des Begriffs hervorgekommen, die bei Anselm noch nicht vorhanden war und auch in spätern Zeiten noch nicht vorhanden sein konnte, die Einsicht, inwiefern der Begriff selbst seine Einseitigkeit aufhebt.

Das Andere ist, — und es ist einer der wichtigsten Punkte —, daß wir dies mit der Ansicht unserer Zeit vergleichen, die besonders von Kant ausgegangen ist. Diese sagt: der Mensch denkt, schaut an, will, und sein Wollen ist neben dem Denken; er denkt auch, begreift auch, ist ein sinnliches Konkretes und auch ein Vernünftiges. Der Begriff Gottes, die Idee, das Unendliche, das Unbewegte ist nur ein Begriff, den wir uns machen; aber wir dürfen nicht vergessen, daß er nur ein Begriff und daß er in unserm Kopf ist. Warum sagt man: es ist nur ein Begriff? Der Begriff ist etwas Unvollkommenes, indem das Denken nur eine Qualität, eine Tätigkeit neben andern im Menschen ist. Das heißt, wir messen das Begreifen an der Realität, die wir vor uns haben, am konkreten Menschen. Freilich ist der Mensch nicht bloß denkend; er ist auch sinnlich und kann sogar in seinem Denken sinnliche Gegenstände haben. Dies ist indertat das nur Subjektive des Begriffs. Wir finden

ihn seines Maßstabes wegen unvollkommen, weil dieser Maßstab der konkrete Mensch ist. Man könnte sagen, es wird der Begriff nur für einen Begriff und das Sinnliche, das, was der Mensch mit Händen greifen kann, für Realität erklärt; insofern ist es im Gefühl, daß, was man sieht, fühlt, empfindet, Realität sei. Man könnte dies behaupten, und viele machen es so, die nichts, als was sie empfinden, als Wirklichkeit anerkennen. Allein so schlimm wird es nicht sein, da es Menschen sind, die Wirklichkeit nur dem Sinnlichen, nicht dem Geistigen zuschreiben. Es ist doch die konkrete, totale Subjektivität des Menschen, die als Maßstab vorschwebt, an dem gemessen dann das Begreifen nur Begreifen ist.

Wenn wir nun beides vergleichen, die Anselmische Gestalt oder seinen Gedanken und den Gedanken der modernen Zeit, so ist gemeinsam, daß sie beide Voraussetzungen machen, Anselm die Vollkommenheit, die in sich noch unbestimmt ist, die andere Ansicht den konkreten Menschen überhaupt. Gegen jene Vollkommenheit und anderseits gegen dies empirisch Konkrete erscheint der Begriff als etwas Einseitiges, nicht Befriedigendes. Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung der Vollkommenheit indertat den Sinn, daß sie die Einheit des Begriffs und der Realität sei. Auch bei Descartes und Spinoza ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Sinnlichen (*cogito, ergo sum*), die absolute Substanz, ebenso auch bei Leibniz. Was wir so auf einer Seite haben, ist eine Voraussetzung, die indertat das Konkrete ist, Einheit des Subjekts und Objekts, und an diesem gemessen erscheint der Begriff unvollkommen, mangelhaft. Nun sagt die moderne Ansicht: wir müssen dabei stehen bleiben, daß der Begriff nur Begriff ist, dem Konkreten nicht entspricht. Anselm dagegen sagt: wir müssen es aufgeben, den subjektiven Begriff als fest und selbständig bestehen lassen zu wollen; wir müssen im Gegenteile von seiner Einseitigkeit abgehen. Beide Ansichten haben das Gemeinschaftliche, daß sie Voraussetzungen haben; das Verschiedene ist, daß die moderne Welt das Konkrete zugrundelegt, die metaphysische, Anselmische Ansicht dagegen den absoluten Gedanken, die absolute Idee, die die Einheit des Begriffs und der Realität ist. Diese alte Ansicht steht insofern höher, als sie das Konkrete nicht als empirischen Menschen, als empirische Wirklichkeit nimmt, sondern als Gedanken; auch darin steht sie

höher, daß sie nicht am Unvollkommenen festhält. In der modernen Ansicht ist der Widerspruch des Konkreten, das ihr das Geltende überhaupt ist, und des „nur Begriffes" nicht aufgelöst. Der subjektive Begriff ist, gilt, muß als subjektiv behalten werden, ist das Wirkliche; dabei muß man stehen bleiben, darüber darf man nicht hinausgehen.

Die ältere Seite steht so bei weitem im Vorteil, weil sie den Grund auf die Idee legt. Die moderne Auffassung ist nach einer Bestimmung weiter als sie, indem sie das Konkrete als Einheit des Begriffs und der Realität setzt, wogegen die ältere Ansicht bei einem Abstraktum von Vollkommenheit stehen bleibt. Denn auch, wenn Spinoza gesagt hat, die Substanz sei die Einheit des Begriffs und des Seins, so hat er das nur ausgesprochen, nicht bewiesen. Allein das Denken hat indertat jene Einheit unmittelbar vor sich.

3. Abschnitt.

Die Entwicklung der Idee und die Dreieinigkeit.

»[1]) Die Bestimmtheit als (Bestimmtheit der) Realität — der Weise des Seins an der Idee — ist die Bestimmtheit des Begriffes selbst. Realität ist Wirklichkeit des Begriffs, aus ihm sich entwickelnde, durch ihn gesetzte. Dies [war bereits] früher angegeben; hier [wird es] im Geiste [wahrhaft]. Gott ist Geist; an dem Begriffe der Offenbarung, der Manifestation [wird dies realisiert]; eben diese seine Realität ist seine Bestimmtheit[2]), ist der Begriff, daß das Absolute Geist ist. — Was der Geist ist, sein Begriff, kann, weil eben sein Begriff ist, die Idee zu sein, nur durch seine Realisation, [seine] Totalität expliziert werden.

---

[1]) Überschrift: b. Konkrete Vorstellung — oder vielmehr Bestimmung, d. i. Entwicklung der Idee. Verflicht sich durch sich in den Kultus.

[2]) Am Rande: *α*) nicht natürliches Sein, nicht Wesen, *β*) Weise, wie die Bestimmtheit des Begriffs, des Gedankens zunächst erscheint als Prädikat, Reflexion, Gedanke, — zwar nicht natürlich, unmittelbar — [aber] ebenso wieder stehend gemacht, — Weise der Unmittelbarkeit als Identität mit sich — nur als positive Bestimmungen, d. h. sollen nur als positiv mit dem Subjekte verknüpft, nicht gegen das, was als Subjekt bestimmt ist, zugleich unterschieden sein.

Sonst stellt man sich vor, dies Begreifen und Begriffsbestimmung [komme zuerst] und dann eine Realisation diesem gemäß; so [kommt es] wohl früher [vor], z. B. [die] Macht des Herrn [ist die] Realität des Einen; [und alle übrige] Realität [ist] äußerliches Sein, bestimmt durch diesen Herrn als die Macht derselben. Hier [ist es] darum so, weil die Bestimmung des Begriffs abstrakt ist, äußerliches Sein also verschieden [von ihm], die Bestimmung des Herrn nur an ihm. So [sind] griechische Götter [als unterstellt der] Notwendigkeit äußerliche, [durch] die Gestaltung vereinzelte Elemente und Mächte. Wenn nun aber der Begriff [als] Idee, Identität des Begriffs und [der] Realität [erfaßt ist], so heißt dies eben, daß die Realität selbst nur die Bestimmtheit des Begriffs ausmacht und der Begriff in seiner Bestimmtheit nicht zu explizieren ist als durch diese Realisation selbst.

Verschieden hievon benimmt sich die Reflexion; sie nimmt die Bestimmtheit als solche in Form eines Prädikats, eines Ruhenden, nicht als die Tätigkeit der Realisierung, und eine Entwicklung dieser selbst in der Weise einer einfachen, abstrakten Bestimmung, und es ergeben sich für sie so verschiedene Prädikate, und insofern dieselbe Grundbestimmung, wenn es Eine ist, auf verschiedene Seiten angewendet wird; aber diese verschiedenen Seiten selbst sind so empirisch, d. h. äußerlich für die Natur des Gegenstandes aufgefaßt.

So zeigen[1]) sich also verschiedene Prädikate von Gott, wie er in der Bestimmung des Geistes ist: Allmacht, Gerechtigkeit, Güte, dann Weisheit, Vorsehung, Allwissenheit[2]) usf. — und nachher, außer diesen Prädikaten gleichsam, die Geschichte Gottes, Wirksamkeit Gottes und seine Werke. [Er hat die] Welt erschaffen; sein Sohn, Dreieinigkeit, Liebe zu den Menschen, Erlösung. — So ist die Manifestation [Gottes] abgesondert von jenen [Prädikats-] Bestimmungen.

[Ist] nun von solchen Bestimmungen in ihnen selbst und ebenso von ihrer Beziehung auf das einfache Subjekt der Unterschied entfernt, so tritt er auf andre Weise hervor.

Indem es Bestimmungen sind, [sind sie] verschieden voneinander, obgleich unendliches Sein *sensu eminentiori*, *excellenti*,

[1]) Mskr.: zeigt.

[2]) Am Rande: nicht darauf reflektiert, daß das einfache Subjekt verschieden von solcher Verschiedenheit.

aber [sie] sind bestimmt, somit endlich, und dies wird so gesagt, daß sie nur Beziehungen von uns auf Gott ausdrücken, nicht aber seine Natur, die somit, da keine Weise sonst, sie zu explizieren, vorhanden sei als durch jene Prädikate, uns unbekannt, unerklärt sei. Diese Mangelhaftigkeit [der Bestimmung durch Prädikate ist] richtig. Aber ebenso richtig [ist, daß] jene Weise der Prädizierung populär richtig gebraucht [werden kann]. Allgemeine Reflexionen, obzwar in sich eine unbestimmtere Vorstellung, bringen einen großen Sinn überhaupt vor die Seele [und lassen] ihre weitere Entwicklung [empfinden] auch ohne die Bedeutung, ausschließend, endlich zu sein, wie wir ja auch bildliche, symbolische Vorstellungen, dichterische Bilder genug zulassen und gebrauchen. Ein anderes ist es, wenn sie scharf in ihrer bestimmten Reflexionsbedeutung als ausschließend gegen andre Bestimmungen genommen werden. Dann [entsteht] jener Widerspruch; [sie sind] subjektiv, so nur in Beziehung auf uns, subjektive Vorstellung. Wir sind es so, die sie auch negieren. Aber eben dies [ist] dann [bloß] äußerliche Reflexion, äußerliche Dialektik. Aber nicht [um] äußerliche [ist es zu tun], sondern die Bestimmtheit [ist] Prädikat. Gott ist eben die Idee, die sich selbst bestimmt und ihre Bestimmung zur Unendlichkeit erhebt, nur unendliche Selbstbestimmung ist.

Wenn die Bestimmtheit genommen wird als solche, so ergeben sich jene Widersprüche. Aber die Vorstellung übersieht diese, erhebt sich über das Eingeschränkte und hat den allgemeinen Inhalt derselben vor sich. Aber, wie schon bemerkt, die abstrakten Prädikate erhalten ihren Sinn in der Bewegung, und diese Realität ist die wahrhafte Verendlichung derselben[1]), worin ihr absoluter Gehalt (Weisheit, Zweck an und für sich, der sich in der Realität, [im] Schein eines andern erhält) enthalten ist, und das, was als verschiedene Seiten dieses Inhalts erscheinen kann, sind nur Momente dieser Bewegung selbst.

Die Bestimmung oder, mehr in äußerlicher Weise ausgedrückt, die Gestaltung Gottes ist also seine Idee, und diese ist die Bewegung; die Bestimmungen betreffen und gehen hervor aus der Weise des Unterschiedes.

---

[1]) M s k r.: desselben.

Gott ist nun zunächst

α) der Begriff Gottes, Begriff als Bestimmtheit, d. i. als Element, das Denken seiner selbst, er in seiner Ewigkeit, jene Idee an und für sich: Gott [als] dreieinig.

β) Begriff zu sein ist eine Bestimmtheit der Subjektivität, für uns von der absoluten Idee aus, ebenso in ihm selbst. Der Begriff [ist] diese Diremtion, seinen Unterschieden die Gestalt der Unmittelbarkeit zu geben, [daß sie] so als selbständig [erscheinen]. [Der] Begriff [muß] eben in seiner Vermittlung ebenso sich zur Identität mit sich reflektieren, wonach die Unterschiede zuerst die Weise einer unmittelbaren Welt, Natur haben. Gott ist Schöpfer der Natur und [der] weise Erhalter derselben; [dies ist] die Erscheinung Gottes an der Natur[1]).

γ) [Daran schließt sich die] Objektivität als der endliche Geist. Diese Unmittelbarkeit, Endlichkeit [nämlich] ist endlicher Geist, die Erscheinung Gottes am endlichen Geiste im allgemeinen, Geschichte der Erlösung und Versöhnung, ewige, göttliche Geschichte selbst, und dann diese Geschichte als an diesem, [an] den Einzelnen ist Kultus als die subjektive Seite.

Indem wir nun mit der Bestimmung des Begriffs zum voraus bekannt sind, so werden wir sagen, daß in drei Elementen [er an sich ist]. Aber an sich [heißt] entweder: diese Unterschiede aus dem Begriffe selbst machen den Übergang selbst ineinander, [oder] es muß und kann aber wenigstens dies unsere Reflexion sein, daß die erste [Bestimmung] allgemeiner Begriff, Begriff im Elemente der Allgemeinheit ist.

Dies [sind] die drei Sphären, in denen die göttliche Idee zu betrachten ist, in deren jeder sie ganz, aber unterschieden nach der Bestimmung des Elements ist.

[2]) Gott ist Geist, im Elemente des Gedankens, das, was mit Recht der ewige Gott, Gott als solcher heißt; denn hier ist der Schein der Endlichkeit, der Entäußerung und sein Erscheinen an einer für sich selbständigen Realität vorhanden.

---

[1]) Am Rande: α) Natur, β) Menschensohn — aber dies für den Glauben, jenen Geist Gottes. Gemeinde Wissen des Göttlichen.

[2]) Am Rande: Absolute Idee der Philosophie.

Gott ist Geist, d. i. das, was wir dreieinigen Gott heißen, [ein] rein spekulativer Inhalt, d. i. [das] Mysterium Gottes. Gott ist Geist, die absolute Tätigkeit, *actus purus*, d. i. Subjektivität, unendliche Persönlichkeit, unendliche Unterscheidung seiner von sich selbst, sich gegenständliche, sich objektive Göttlichkeit, [wie die Worte] Sohn, Erzeugung [es ausdrücken]; aber dieses Unterschiedene ist im ewigen Begriff, d. h. [in der] Allgemeinheit als absoluter Subjektivität gehalten. So ist es in seiner unendlichen Unterscheidung gesetzt, nicht zur Finsternis, d. i. [zum] Fürsichsein, Undurchsichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Endlichkeit gekommen, sondern ist zugleich als in seinen Unterschieden in dieser unmittelbaren Einheit bleibend und in seinem Unterschiede an ihm selbst somit der ganze göttliche Begriff, Sohn und Gott, diese absolute Einheit als sich in ihren Unterschieden identisch für sich: die ewige Liebe.

Geist, Liebe, Anschauung seiner im andern, diese unmittelbare Identität [wird] daher in Form des Gefühls ausgedrückt. Dies [ist die] Anschauung selbst, aber diese Anschauung, diese Identität ist nur als in der unendlichen Differenz (bloße Empfindung [wäre] tierische Liebe und nachher Verschiedenheit), aber Wahrheit nur als in der Unterschiedenheit, [als] Reflexion in sich, Subjektivität, wahrhafte Unterscheidung gesetzt der Unterschiedenen: so [nur ist] ihre Einheit Geist.

Anschauung dieser Einheit [finden wir] z. B. [beim] Dichter, der seine Liebe besingt, [der] nicht nur liebt, sondern sie sich zum Gegenstande macht, — dies [ist] Geist.

Gott ist Einer, das Allgemeine zunächst.

Gott ist die Liebe, bleibt Einer, [ist] aber mehr als Einheit, als unmittelbare Identität, nicht als negative Reflexion in sich[1]).

Gott ist Geist, Einer als unendliche Subjektivität, Einer in der unendlichen Subjektivität des Unterschiedes.

[Wir fügen noch einige] Bemerkungen [hinzu][2]).

α) [Diese Idee Gottes ist] absoluter Inhalt für den Begriff; [die] spekulative Wissenschaft [hat] erkannt, erwiesen, daß

[1]) Am Rande: Die Liebe Wissen, — sich in der Liebe.

[2]) Am Rande: Verhalten der Begriffe spekulativ, ganz eigentümlich, kein andres Verhalten — Metaphysik.

diese Idee die Wahrheit, alle Wahrheit, die einzige Wahrheit [ist. Sie ist] erwiesen, gesetzt durch die denkende Vermittlung. Jede Bestimmung, jeder Inhalt [ist] sich hiezu aufhebend. Sogenannter Glaube [ist] unmittelbar [die Idee] aufnehmend, Fürwahrhalten, mit seinem Geiste Zeugnis des göttlichen Geistes.

Bei dieser Bestimmung, der spekulativen Denkbestimmung muß es gelassen werden, oder [es genügt] für den Glauben dies Aufnehmen nach den gegebenen, naiven, glücklichen Formen der Vorstellung [von] Sohn, Erzeugen. Nämlich wenn an diese spekulativen Vorstellungen [sich] der Verstand macht, seine Form hineinbringt, sind sie sogleich verkehrt, und wenn er Lust hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widersprüche aufzuzeigen. — Es sind [freilich] Widersprüche; aber sie sind ebenso aufgelöst. Die Widersprüche aufzuzeigen, dazu hat er das Recht durch die Unterscheidung und die Reflexion derselben in sich; aber Gott, der reine Geist, ist es eben selbst, der diesen Widerspruch ewig aufhebt. Er hat nicht auf diesen Verstand gewartet, der den Widerspruch und diese Bestimmungen, die den Widerspruch enthalten, wegbringen will. Der ist eben dies, sie selbst wegzubringen, aber ebenso dies, diese Bestimmungen zu setzen und zu unterscheiden durch Diremtion. Der Verstand setzt dieser die abstrakte Allgemeinheit, Einheit entgegen. Aber diese ist nur eine andre Weise des Widerspruchs, den der Verstand nicht weiß, den er eben darum nicht auflöst, die bestehende Trennung, denn jene Allgemeinheit [steht] auf einer Seite für sich, [und es gibt] keine Tätigkeit, Einheit, in der die Unterschiede aufgehoben sind, objektiv aufbewahrt [werden. Es ist nur] abstrakte Allgemeinheit; durch Negation [ist man] zu ihr gekommen, Negation ist ihre eigene Bestimmung, Genesis.

[1]) Es ist gleich anfangs erinnert worden, daß in den verschiedenen einfachern, unentwickeltern Religionen Anklänge, Spuren von Ideen und Bestimmungen vorkommen, die erst in der Folge zur Hauptsache werden. So finden wir in den verschiedenen Religionen auf die eine oder die andere Weise die Form, den Ausdruck einer Dreiheit, z. B. in der

---

[1]) Am Rande: β) Spuren.

indischen Religion. Aber ein anderes ist, ob eine solche Bestimmung die erste, absolute Bestimmung ist, die allem zugrunde liegt, oder ob sie nur unter andern auch eine Form ist, die vorkommt, wie auch Brahma der Eine ist, aber nicht einmal Gegenstand des Kultus ist. Ebenso wie durch den Verstand (Zahl) [die Idee] verunreinigt [wird], so durch sinnliche Vorstellungen. [In der] Trimurti [ist] Shiwa Veränderung, und jedes Moment wild und vielfach gestaltet, nicht als ewige Idee im Gedanken herausgehoben, nicht als Gedanke. [Die] sinnliche Vorstellung [bleibt] abstrakt oder [hat wohl die Momente] gemeinschaftlich, aber nicht das dritte als Geist. [Das zweite Moment, der] Sohn, Inkarnation [erscheint] in die Vielheit ausgehend. Brahm [ist] Abstraktion, nicht Liebe.

In den Religionen der Schönheit wie der Zweckmäßigkeit kann diese Form freilich am wenigsten erscheinen; das beschränkende, in sich zurückkehrende Maß ist in dieser Vielheit und Partikularisation nicht anzutreffen. Aber sie ist nicht ohne Spuren jener Einheit. Aristoteles, indem er von den Pythagoreischen Zahlen, der Trias, spricht, sagt er[1]): wir glauben die Götter erst ganz angerufen zu haben, wenn wir sie dreimal angerufen haben[2]). Hauptsächlich ist es aber bei Pythagoras und nach dem Pythagoras — aufgenommen von Pythagoras, — daß Plato die abstrakte Idee im Timäus als Dreiheit bestimmt; viel bestimmter, ausführlicher haben dies die Neuplatoniker, spätere Neupythagoräer getan[3]). In neuern Zeiten ist die Form der Triplizität von Kant wieder in Erinnerung zunächst gebracht worden, [ein Vorgang] von unendlicher Wichtigkeit.

Wo nun die Formen, die zur Bestimmung gehören, daß Gott der Geist ist, [sich auch finden mögen], so ist der Unterschied, wie gesagt, ob sie die Grundbestimmung ausmachen. Man hat die christliche Religion [damit] verkleinern wollen, daß diese ihre Bestimmungen schon älter [seien], daß sie dieselben da oder dort hergenommen [habe]. Dies Geschichtliche entscheidet ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit, aber

---

[1]) De coelo, 268a, 10.

[2]) Am Rande: Abstrakte Gedankenbestimmung.

[3]) Am Rande: In der Philosophie gerade ganz ausgegangen, in der Theologie kein Ernst mehr.

jene Ältern [haben auch] nicht gewußt, was sie daran haben, nicht, daß sie [sc. jene Bestimmungen] das absolute Bewußtsein der Wahrheit enthalten, — sondern [haben] anderes [vorgezogen]. Diese [galten nur] als vorhanden unter andern Bestimmungen.

Diese Formen, von Zahl [genommen, müssen wir] auch in Rücksicht auf [den] Verstand herausheben. Zweierlei Härten [treten] hiebei [hervor]. Unternimmt man es, die Momente der Idee zu zählen: drei gleich eins, so scheint dies etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, sich von selbst Verstehendes zu sein. Allein [es] ist die Weise der Zahl, die hier eingemischt wird; jede Bestimmung als eins fixiert und drei Eins als nur ein Eins zu fassen, scheint dann die härteste, wie man sagt etwa, unvernünftigste Forderung zu sein. Allein dem Verstande schwebt nur jene absolute Selbständigkeit des Eins vor, die absolute Trennung, Zersplitterung. Aber die logische Betrachtung zeigt das Eins vielmehr als in sich dialektisch und nicht ein Selbständiges, Wahrhaftes zu sein, [bloß] ein Verstandesding. Sie brauchten sich nur an die Materie zu erinnern, die das wirkliche Eins ist, das Widerstand leistet, aber schwer ist, d. i. das Streben zeigt, nicht als Eins zu sein, sondern eben sein Fürsichsein aufzuheben, es als ein Nichtiges so selbst bekennt; freilich, weil sie nur Materie, diese äußerste Äußerlichkeit bleibt, bleibt es ebenso nur beim Sollen. Die Schwere, eben dies Aufheben des Eins, macht die Grundbestimmung der Materie aus, und die Materie ist noch die schlechteste, äußerlichste, ungeistige Weise des Daseins.

[1]) Aber eine andere Form hängt damit zusammen, noch härter. Die höhere Bestimmung der Unterscheidung in der absoluten Idee ist die Persönlichkeit. Sie [die Momente der Idee] sind als Personen in der Gottheit bezeichnet worden, und wenn dem abstrakten Verstande schon die Bestimmung des Eins unüberwindlich scheint, so noch mehr die der Persönlichkeit. Persönlichkeit ist die unendliche Subjektivität der Gewißheit seiner selbst, diese Reflexion in sich in dem Unterschiede, welche als abstrakte Form zugleich

---

[1]) Am Rande: β) Persönlichkeit, absolutes Moment, obgleich abstrakt.

ausschließend ist gegen anderes. Wie diese für sich unendliche Eins, die wesentlich ausschließend sogar ist, mehrere solche Eins, doch nur als ein Eins zu fassen [sein soll, scheint] der härteste Widerspruch. Allerdings, aber eben die göttliche Idee, wie vorhin [gezeigt], ist nicht nur dieser Widerspruch, sondern die Auflösung desselben, Auflösung nicht, daß er nicht sei, sondern daß er aufgelöst werde, um anzuzeigen, daß der Gegensatz absolut zu verstehen sei. Aber Persönlichkeit [ist] noch dies Extrem, das in seiner Abstraktion, nur als aufgelöst, wesentlich nicht isoliert festgehalten [wird]. Formbestimmung ist hier unendliche Form, jedes Moment als Subjekt. Persönlichkeit [ist] Freiheit, [und] eben in ihrem unendlichen Fürsichsein ist sie wahrhaft in ihrem Begriff selbst, ist damit die Bestimmung der Identität mit sich, der Allgemeinheit. Dies Spekulative, dies [ist] das Selbstablassen eben auf seiner höchsten Spitze; diese ewige Bewegung [ist] sein Begriff[1]).

Dies [ist] in der Liebe, in Geist ausgedrückt. Das ewige Beispiel [haben wir] am Selbstbewußtsein; [aber] auch schon natürliche Weisen [bieten solche Beispiele]. Geburt [setzt voraus, daß die] Eltern dieselbe Gattung haben, [zugleich aber haben sie] auch Besonderheiten. [So ist die] Familie natürliche Einheit solcher, die Personen sind, und sittliche Einheit in der Liebe[2]).

Noch [muß] auf die Quelle mannigfacher Vorstellungen und Bestimmungsweisen in andern Gestaltungen, nähern Bestimmungen aufmerksam gemacht werden. Hauptbestimmung [ist der] Zweck, [der] Begriff, der sich erhält. [Z. B.] Lebendiges bringt sich selbst hervor, d. i. das, was ist, nur wird hervorgebracht. [So ist der] Unterschied im Prozesse schon an und für sich ein Schein, nur Spiel, wie in Liebe und Gegenliebe Vergewisserung, Genuß nur abstrakte Form der Bewegung [ist]. Vergewisserung [setzt das] Eins; [es ist] hier Identität als Wiederholung auch für diesen Augenblick.

[1]) Am Rande: daß diese Bestimmung wesentlich, [haben wir] vorhin gesehen — überhaupt höchste Idee — dies die absolute Reflexion, Totalität der Seiten an ihnen selbst. — Vorstellung Sinnlichkeit α) 3 Götter — Subjektivität wäre verloren, β) das Böse — oder tiefer —

[2]) Am Rande: Im Christentum überhaupt — 3einig, Vater, Sohn und Geist.

Dies, dieser Augenblick ist ausschließend; [das] Himmelsgesetz [gilt] auch in diesem Augenblick. [Das] Gesetz ist fest für sich. Rechnen ist Kindern ein Genuß, [warum? Die] Regel [ist] fest, in diesem [einzelnen] Fall auch; [darum] wissen [sie] zum voraus ganz gewiß, daß [das Regelgemäße] herauskommen muß, [und das freut sie]. So [wird] das Besondere durch dies Verfahren nur als Schein gesetzt.

[So liegt uns ob die] Näherbestimmung des Unterschiedes, der in die Manifestation des Unterschiedenen fällt. Nämlich, indem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unendlich sich dirimierende und in sich zurückkehrende Macht; so ist er dies nur als die sich unendlich auf sich selbst beziehende Negativität, d. i. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen nach seinem Begriff und von da auf die andern Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten: das Letzte ist das Erste.

[1]) Indem nun dies gleichsam zu vermeiden [gesucht wird] oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs es veranlaßt, von dem Ersten nur nach seiner Bestimmung zu sprechen, so ist es das Allgemeine[2]), und jene Tätigkeit, Schaffen, Erzeugen ist schon ein vom abstrakten Allgemeinen verschiedenes Prinzip, das als zweites Prinzip so erscheint und erscheinen kann als das Manifestierende, sich Äußernde (Logos, Sophia; das Erste [ist dann] der Abgrund)[3]). In den Zeiten um Christi Leben und mehrere Jahrhunderte nach Christi Geburt sehen wir philosophische Vorstellungen entstehen, denen die Vorstellung eines solchen Verhältnisses zugrunde liegt. Es sind dies teils philosophische Systeme für sich wie die Philosophie Philo's, eines alexandrinischen Juden, teils dann der weitern Alexandriner[4]); vornehmlich aber

---

[1]) Am Rande: Wenn man abstrakt anfängt.

[2]) Am Rande: Allgemeine — Vater ist Voraussetzung.

[3]) Am Rande: Übergang, Fortgang vom Allgemeinen zum Besondern. Unterschiedene Bestimmungen, so daß — richtig, aber als Abstraktion — nicht jede unmittelbar an ihr [die] Fülle des Ganzen [ausdrückt].

[4]) Am Rande: Mittel zwischen Orient und Occident. Der orientalische Idealismus verflüchtigt die occidentalische Wirklichkeit zu einer Gedankenwelt.

sind Vermischungen der christlichen Religion mit philosophischen Vorstellungen — mit bildlichen allegorischen vermischt — Vermischungen, die einen großen Teil der Ketzereien, besonders der gnostischen ausmachen. — So z. B. bei Philo ist das ὄν das Erste, der unbegreifliche Gott, der verschlossene, unnennbare, ἀμέθεκτος, ebenso bei einem Teile der Neuplatoniker. Das Zweite ist dann der Logos, vornehmlich der νοῦς, der sich offenbarende, heraustretende Gott, die ὅρασις θεοῦ, die σοφία, λόγος, dann das Urbild der Menschheit, dieser Mensch der Abdruck des himmlischen und ewigen Offenbarens der verborgenen Gottheit, φρόνησις, Chokma (Neander, S. 15)[1]).

Valentinus und Valentinianer (S. 94) nannten jene Einheit βύθος, der Abgrund, αἰών, nämlich der τέλειος αἰὼν ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι, der Ewige, wohnend in unsichtbaren und unaussprechlichen Höhen[2]), βύθος, der an und für sich über jede Berührung mit den endlichen Dingen erhaben ist, insofern aus seinem überschwenglichen Wesen an und für sich und unmittelbar nichts mitgeteilt werden kann, [der] das Prinzip und der Vater alles Daseins nur durch die Vermittlung, die vermittelnden Sephiroth ist, προαρχὴ, προπατήρ[3]).

(S. 98) Allem mußte vorangehen die Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes. Durch seine Selbstbetrachtung (ἐνθύμησις ἑαυτοῦ) erzeugte er den Eingeborenen, der das Begreiflichwerden des Ewigen, κατάληψις τοῦ ἀγεννήτου, das erste Begreifliche, τὸ πρῶτον καταληπτὸν und weiter das Prinzip von allem bestimmten Dasein ist, die erste Selbstbestimmung und Beschränkung des unendlichen, unbegreiflichen Wesens ist. Der *Monogenes* ist daher der eigentliche Vater und das Grundprinzip alles Daseins, πατὴρ καὶ ἀρχὴ, das ὄνομα ἀόρατον; der βύθος ist an und für sich ἀνονομαστός. Jener ist das πρόσωπον τοῦ πατρός.

Es hängt damit der große Streit der morgenländischen und abendländischen christlichen Kirchen zusammen, ob der

---

[1]) Neander, August, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818.

[2]) Am Rande: Außerdem viele Aeonen, allgemeine Mächte ...

[3]) Am Rande: S. 78 „Der Brahma der Hindus". Brahma ist nicht der Offenbarende, sondern selbst verschlossen.

Geist vom Vater[1]) oder vom Vater und Sohn ausgehe, indem der Sohn nur das Betätigende, Offenbarende ist, — so nur von ihm der Geist. Aber der Geist überhaupt hat nicht diese Wichtigkeit der Bestimmung; insofern der Nus, λόγος, σοφία usf. bestimmt ist, so ist er dann auch der Demiurgos, das zweite Prinzip, das offenbarende, der Mensch, oder der Übergang dahin unmittelbar.

Kurz, die Quelle vieler sogenannter Ketzereien liegt rein in der Wendung der Spekulation, welche in dem Übergange von dem Einen, Allgemeinen zum Unterschiede diese Tätigkeit von jenem unterscheidet, sie hypostasiert, getrennt von jenem, welches als das Abstrakte darüber steht[2]). Aber näher betrachtet, ist dieser Logos schon selbst die Bestimmung der Rückkehr in sich, enthält ein Moment, das, um den Unterschied genau aufzufassen, unterschieden werden muß. Die Auflösung ist, daß der Geist die Totalität ist und jenes Erste selbst als Erstes nur gefaßt wird, indem es die Bestimmung des Dritten, der Tätigkeit, zunächst überhaupt hat.«

Wir gehen hier an die konkrete Vorstellung, an die Entwicklung, nähere Bestimmung der Idee. Wir haben den metaphysischen Begriff bestimmt als den Begriff, der sich realisiert, selbst real ist; alle Endlichkeit besteht in ihm. Gott ist die absolute Idee, daß diese Realität dem Begriff angemessen ist. Das, was wir Realität geheißen haben, ist nun näher nicht das natürliche Sein in der Naturreligion, der Himmel, die Sonne; auch ist es Gedanke. Diese Realität im metaphysischen Begriff ist die Realität überhaupt, Sein usf. Sie macht hier die Bestimmtheit Gottes aus. Dagegen macht nicht ein Prädikat oder eine Mehrheit von Prädikaten die Bestimmtheit aus. Prädikate sind solche Bestimmungen wie Wahrheit, Geistigkeit, sittliche Macht; sie sind zwar nicht natürlich, unmittelbar, aber sie sind stehend gemacht durch die Reflexion, — ein Inhalt, der durch die Reflexion die Form der Allgemeinheit, der Beziehung auf sich erhalten hat. Daher ist dieser bestimmte Inhalt ebenso unbeweglich, fest für sich geworden, wie es der natürliche In-

[1]) Mskr.: vom Sohne (ein seltsamer Irrtum Hegels)
[2]) Mskr.: stehen.

halt zunächst ist. Vom Natürlichen sagen wir: es ist; die Prädikate sind ebenso mit sich identisch wie die Unmittelbarkeit. Sie entsprechen nicht der Realität des Begriffs, sondern diese Realität ist hier näher diese erste, daß der Begriff an ihm selber real ist, ganz konkrete, freie, bei sich seiende Tätigkeit, der Geist. Die subjektive Seite, der Begriff, ist selbst die Idee; die andere Seite, die Realität, ist ebenso das Ganze, der Geist, zugleich unterschieden gesetzt. Die Realität ist Realität der Idee selbst, so daß jede Seite die Idee ist, die freie, bei sich seiende Idee, daß der Geist sich wisse, bei sich sei. Er ist real, stellt sich als anderer Geist sich gegenüber und ist dann die Einheit von diesen beiden.

Die nähere Explikation dieser Idee ist nun, daß der allgemeine Geist das Ganze, was er ist, sich selbst in seine drei Bestimmungen setzt, sich entwickelt, sich realisiert, und daß er erst am Ende, das zugleich seine Voraussetzung ist, vollendet ist. Er ist im Ersten als Ganzes, setzt sich voraus und ist eben so nur am Ende.

Der Geist ist so in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er sich setzt. Diese sind erstens das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit, zweitens die Form der Erscheinung, der Partikularisation, des Seins für anderes, drittens die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelheit. In diesen drei Formen ist es, daß die göttliche Idee sich expliziert. Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozeß des sich Unterscheidens, Dirimierens und dies in sich Zurücknehmens; er ist als die göttliche Geschichte daher in jeder der drei Formen zu betrachten.

In Rücksicht auf das subjektive Bewußtsein sind diese drei Formen auch so bestimmt. Die erste Form ist bestimmt als das Element des Gedankens. Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, wie er offenbar, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist, Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst, aber offenbar. Die zweite Form ist, daß er im Elemente der Vorstellung ist, im Elemente der Partikularisation, daß das Bewußtsein befangen ist, in Beziehung auf anderes ist in einem Gegenstande, und das ist die Erscheinung. Das dritte Element ist das der Subjektivität als solcher. Diese Subjektivität ist teils unmittelbar Gemüt, Gedanke, Vorstellung, Empfindung, teils aber auch Subjektivität, die der Begriff ist, denkende Ver-

nunft, ein freier Geist, der erst durch die Rückkehr in sich frei in sich ist.

In Beziehung auf Ort und Raum sind die drei Formen so zu erklären, als ob sie gleichsam an verschiedenen Orten vorgehen. So ist die erste außer der Welt, raumlos, außer der Endlichkeit, Gott, wie er an und für sich ist. Die zweite Form ist die Welt, die göttliche Geschichte als real, Gott in vollkommenem Dasein. Die dritte ist der innere Ort, die Gemeinde, zunächst in der Welt, aber Gemeinde, insofern sie zugleich sich zum Himmel erhebt, ihn auf Erden schon in sich selbst hat voll Gnade, oder als Kirche, in der Gott wirksam, präsent ist.

Man kann auch nach der Zeit die drei Elemente unterscheiden, bestimmen. Das erste Element ist so Gott außer der Zeit als ewige Idee in dem Elemente des reinen Gedankens der Ewigkeit. Die Ewigkeit aber, insofern sie der Zeit gegenübergestellt wird, so expliziert sich diese an und für sich und legt sich auseinander in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So ist das zweite Element die göttliche Geschichte. Die Erscheinung ist als Vergangenheit; sie ist, hat Sein, aber ein Sein, das zum Schein herabgesetzt ist. Als Erscheinung ist sie unmittelbares Dasein, das auch zugleich negiert ist; dies ist Vergangenheit. Die göttliche Geschichte ist so als Vergangenheit, als das eigentlich Geschichtliche. Das dritte Element ist die Gegenwart, zunächst aber nur die beschränkte, nicht die ewige Gegenwart, sondern die Gegenwart, die von sich die Vergangenheit und die Zukunft unterscheidet und das Element des Gemüts ist, der unmittelbaren Subjektivität, geistiges Jetztsein in diesem Individuum. Indessen die Gegenwart soll doch auch das Dritte sein; so erhebt die Gemeinde sich auch in den Himmel. So ist es denn auch eine Gegenwart, die sich erhebt, wesentlich versöhnt, sich durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit vollendet, eine Vollendung, die aber noch nicht ist und so als Zukunft zu fassen ist, ein Jetzt der Gegenwart, das Vollendung vor sich hat. Aber weil die Gemeinde der Zeit nach jetzt gesetzt ist, so ist die Vollendung unterschieden von diesem Jetzt und ist als Zukunft gesetzt.

Das sind die allgemeinen drei Elemente, in denen wir die göttliche Geschichte zu betrachten haben.

Zu bemerken ist, daß ich nicht wie früher die Unterschiede gemacht habe von Begriff, Gestalt und Kultus; in der weitern

Behandlung werden sich die Verhältnisse in den Kultus eingreifend zeigen. Im allgemeinen aber kann bemerkt werden: das Element, in dem, die Bestimmung, in der wir sind, ist der Geist; der Geist ist sich Manifestieren, ist schlechthin für sich. Wie er gefaßt ist, ist er nie allein, sondern immer mit der Bestimmung, offenbar zu sein, für ein Anderes, für sein Anderes zu sein, d. i. für die Seite, die der endliche Geist ist. Und der Kultus ist das Verhältnis des endlichen Geistes zum absoluten. Deshalb haben wir die Seite des Kultus in jedem dieser Elemente sogleich vor uns. Wir haben dabei den Unterschied zu machen, wie die Idee in den verschiedenen Elementen für den Begriff ist und wie dies zur Vorstellung kommt. Die Religion ist allgemein, nicht nur für den ausgebildeten, begreifenden Gedanken, für das philosophische Bewußtsein, sondern die Wahrheit der Idee Gottes ist offenbar für das vorstellende Bewußtsein und hat die notwendige Bestimmung, für die Vorstellung allgemein sein zu müssen.

Das erste Element, in dem wir die Idee Gottes zu betrachten haben, ist das Element des Gedankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie sie für den freien Gedanken ist, für den Gedanken, der dies zur Grundbestimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit sich zu sein. Es ist dies ein Element, das noch nicht mit dem Anderssein behaftet ist. In diesem Element aber ist eine Bestimmung notwendig, insofern das Denken überhaupt verschieden ist vom begreifenden Denken. Die ewige Idee ist an und für sich im Gedanken Idee in ihrer absoluten Wahrheit. Die Religion hat also Inhalt, und der Inhalt ist Gegenstand. Die Religion ist Religion der Menschen, und der Mensch ist denkendes Bewußtsein, — wie man gewöhnlich meint, unter anderem auch; also muß die Idee auch für das denkende Bewußtsein sein. Der Mensch aber ist nicht nur auch so, sondern im Denken erst ist er wahrhaft; nur dem Denken ist der allgemeine Gegenstand, ist das Wesen des Gegenstandes, und da in der Religion Gott der Gegenstand ist, so ist er wesentlich dem Denken der Gegenstand. Er ist Gegenstand, wie der Geist Bewußtsein ist. Sinnlich reflektierendes Bewußtsein ist nicht das, für das Gott als Gott sein kann, d. h. sein kann nach seiner ewig an und für sich seienden Wahrheit. Etwas anderes ist seine Erscheinung; diese ist für sinnliches Bewußtsein. Wäre Gott nur für die Empfindung, so stünden die Menschen nicht höher als die Tiere; zwar ist er auch für das Gefühl, aber nur in der Erscheinung.

Er ist auch nicht für das räsonnierende Bewußtsein, für wohlverstandenes Denken nach diesem und jenem beschränkten Inhalt; solcher Inhalt ist Gott auch nicht. Er ist also wesentlich für den Gedanken. Dies müssen wir sagen, wenn wir vom Subjektiven, vom Menschen ausgehen.

Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geist ist nur als sich offenbarend, als sich unterscheidend für den Geist, für den er ist. Dies ist die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit. In diesem Feld ist Gott das sich Offenbaren, weil er Geist ist; er ist aber noch nicht das Erscheinen. Es ist also wesentlich, daß Gott für den Geist ist.

Zweitens ist zu bemerken, daß der Geist den Geist denkt. In diesem reinen Denken ist kein Unterschied, der sie schiede; es ist nichts zwischen ihnen. Denken ist die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstre, alles Dunkel verschwindet. Dies Denken kann auch reine Anschauung genannt werden als die einfache Tätigkeit des Denkens, so daß zwischen dem Subjekt und Objekt nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind. Dies Denken hat keine Beschränkung, ist diese allgemeine Tätigkeit; der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst.

Das Dritte ist, daß auch die absolute Diremtion, Unterscheidung ist. Wie findet diese statt? Das Denken ist als *actus* unbestimmt. Der nächste Unterschied ist der, daß die zwei Seiten, die wir gesehen haben als die zweierlei Weisen des Prinzips, nach den Ausgangspunkten verschieden sind. Die eine Seite, das subjektive Denken, ist die Bewegung des Denkens, insofern es vom unmittelbaren Sein ausgeht und sich darin zu dem Allgemeinen, Unendlichen erhebt, wie wir das bei den ersten Beweisen vom Dasein Gottes gesehen haben. Insofern es bei dem Allgemeinen angekommen ist, ist das Denken unbeschränkt; sein Ende ist unendlich reines Denken, so daß aller Nebel der Endlichkeit verschwunden ist. Da denkt es Gott; alle Besonderung ist verschwunden, und so fängt die Religion, das Denken Gottes an. — Die zweite Seite ist die, die den andern Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Resultate jener Seite, das auch Bewegung ist, ausgeht. Diese Bewegung, die von dem Allgemeinen, vom Denken, vom Begriff ausgeht, ist so dies, sich in sich zu unterscheiden und den Unterschied so in sich zu halten, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit

die, die einen Unterschied in sich hat und mit sich zusammengeht. Das ist der abstrakte Inhalt des Denkens, das abstraktes Denken und das Resultat ist, das sich erhoben hat.

Beide Seiten stellen sich so einander gegenüber. Das erste, einfachere Denken ist auch Prozeß, Vermittlung in sich; aber dieser Prozeß fällt außer ihm, hinter es. Erst insofern es sich erhoben hat, fängt die Religion an. Es ist so in der Religion reines, bewegungsloses, abstraktes Denken; das Konkrete fällt hingegen in seinen Gegenstand, denn dieser ist das Denken, das vom Allgemeinen anfängt, sich unterscheidet und mit seinem Unterschiede zusammengeht. Dies Konkrete ist der Gegenstand für das Denken als Denken überhaupt. Das Denken überhaupt ist so das abstrakte Denken und darum das endliche. Denn das Abstrakte ist endlich; das Konkrete ist die Wahrheit, ist der unendliche Gegenstand.

Was nun den Inhalt näher betrifft, so sind darüber folgende Bemerkungen zu machen. Wir sind längst hiemit vertraut und haben daher nur weniges zu bemerken; es ist wenig darüber zu sagen und nur an das Wesentliche zu erinnern.

Gott ist der Geist; er ist in abstrakter Bestimmung so bestimmt als der allgemeine Geist, der sich besondert. Dies ist die Wahrheit, und die Religion, die diesen Inhalt hat, ist die wahre. Es ist das, was in der christlichen Religion Dreieinigkeit heißt. Dreieinig nennt man jenen allgemeinen Geist, insofern man die Kategorie der Zahl anwendet. Es ist der Gott, der sich in sich unterscheidet, aber darin mit sich identisch bleibt. Die Dreieinigkeit heißt das Mysterium Gottes; der Inhalt ist mystisch, d. h. spekulativ.

Gott ist hier nur für den denkenden Menschen, der sich still für sich zurückhält. Die Alten haben das Enthusiasmus geheißen; es ist die rein theoretische Betrachtung, die höchste Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchste Tätigkeit, die reine Idee Gottes zu fassen und sich derselben bewußt zu werden[1]).

---

[1]) „Werke", S. 227f.: Das Mysterium des Dogmas von dem, was Gott ist, wird den Menschen mitgeteilt; sie glauben daran und werden schon der höchsten Wahrheit gewürdigt, wenn sie es nur in ihre Vorstellung aufnehmen, ohne daß sie sich der Notwendigkeit dieser Wahrheit bewußt sind, ohne daß sie dieselbe begreifen. Die Wahrheit ist die Enthüllung dessen, was der Geist an und für sich ist; der Mensch ist selbst Geist, also ist für ihn die Wahrheit, aber zunächst hat die

Was für die Vernunft ist, ist für diese kein Geheimnis; in der christlichen Religion weiß man es. Geheim ist es nur für den Verstand und die sinnliche Denkungsweise. Da sind die Unterschiede unmittelbar, die sinnlichen Dinge gelten; es ist die Weise der Äußerlichkeit. Sobald aber Gott als Geist bestimmt ist, so ist die Äußerlichkeit aufgehoben. Doch ist es ein Mysterium für die Sinne; für diese ist das Außereinander, für diese verändern sich die Gegenstände, und sie haben veränderte Empfindungen davon. Die Sonne ist; sie ist einmal nicht gewesen und wird ein-

---

Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für ihn und sie ist nur ein Gegebenes und Empfangenes für ihn, das er aber nur empfangen kann, weil er der Geist ist. Diese Wahrheit, diese Idee ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden — Gott ist der Geist, die Tätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Tätigkeit. Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstrakten Bestimmung der Tätigkeit aufgefaßt. Die reine Tätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: *actus purus*), um aber als Tätigkeit gesetzt zu sein, muß sie in ihren Momenten gesetzt sein: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seiende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urteil. Was er aber so von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedne ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist; keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dies reine Licht. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dies natürliche Verhältnis ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen: Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich; so fangen wir von Gott zu sprechen an: er tut dies und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich (die Form der Liebe). Aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dies ganze Tun selbst ist. Gott ist der Anfang, er tut dies, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dies ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Prozeß. — Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dies die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist; daß es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Tun der Philosophie und der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sich's, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in diesen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu tun, zu beweisen, daß das Dogma, dies stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dies geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie.

mal nicht sein, — dies ist selbst ein Außereinander in der Zeit. Ihr Sein ist jetzt, und verschieden davon ist ihr Nichtsein; denn die Zeit ist die Form des Auseinanderhaltens, der Äußerlichkeit der Bestimmungen gegeneinander. Auch für den Verstand ist es ein anderes; er ist ebenso wie das Sinnliche ein Festhalten abstrakter Bestimmungen, so daß jede für sich ist. Vom Positiven ist das Negative unterschieden; es ist so für den Verstand ein Anderes.

Bei der Dreieinigkeit kommt die unglückliche Form der Zahl herein: 1, 2, 3. Man kann mit der Vernunft alle Verstandesverhältnisse gebrauchen, aber diese werden von ihr vernichtet, — so auch hier. Aber für den Verstand ist es hart, daß man damit, daß man die Verstandesverhältnisse gebraucht, über sie ein Recht gewonnen hat. Aber man mißbraucht sie gerade, wenn man sie verstandesmäßig gebraucht wie hier, indem man sagt: Drei ist eins. Widersprüche sind daher leicht in solchen Ideen aufzuzeigen, Unterschiede, die bis zum Entgegensetzen gehen. Alles Konkrete, alles Lebendige ist der Widerspruch in sich; nur der tote Verstand ist identisch in sich. Aber der Widerspruch ist in der Idee auch aufgelöst, und die Auflösung ist die geistige Einheit. Das Lebendige ist ein Beispiel für das, was sich nicht mit dem Verstande fassen läßt. Wenn wir sagen: „Gott ist die Liebe", da ist Gott in der Empfindung; er ist so Person, und das Verhältnis ist so, daß sich das Bewußtsein des einen nur hat im Bewußtsein des andern, daß eins sich nur bewußt ist im andern, in der absoluten Entäußerung; dies ist die geistige Einheit in der Form des Gefühls. In den Verhältnissen der Freundschaft, der Familie ist ebenso diese Identität des einen mit dem andern vorhanden. Dies ist alles gegen den Verstand, daß ich, der ich für mich bin, also Selbstbewußtsein bin, mein Bewußtsein in einem andern habe. Aber die Auflösung, der abstrakte Inhalt ist das substanzielle, allgemeine, sittliche Verhältnis überhaupt.

Ein weiteres ist, daß in der christlichen Religion nicht nur gesagt wird: Gott ist dreieinig, sondern auch: es sind d r e i P e r s o n e n. Da ist das Fürsichsein auf die höchste Spitze getrieben, die nicht nur Eins ist, sondern die Person, die Persönlichkeit. Da scheint der Widerspruch so weit getrieben, daß keine Auflösung, keine Verwischung der Person möglich ist; aber sie ist vorhanden darin, daß Gott nur einer ist: die drei Personen sind so nur als verschiedene Momente gesetzt. Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut zu nehmen sei, daß er

nicht so milde ist; und gerade erst auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Auch in der Liebe, in der Freundschaft ist es die Person, die sich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjektivität hat, die ihre Persönlichkeit ist. Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstrakt festhält, so hat man drei Götter, und da ist die Subjektivität ebenso verloren; das Moment der Göttlichkeit ist dann nur die unendliche Form, die unendliche Macht — oder, die Persönlichkeit als unaufgelöst: so hat man das Böse. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt; nur in der Erscheinung erscheint die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird.

Die Dreieinigkeit ist in das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist gebracht worden. Es ist dies ein kindliches Verhältnis, eine kindliche Form. Der Verstand hat keine solche Kategorien, kein solches Verhältnis, das hiemit in Rücksicht auf das Passende zu vergleichen wäre. Es muß aber dabei gewußt werden, daß der Ausdruck bloß bildlich ist; der Geist tritt nicht in dieses Verhältnis ein. Liebe wäre noch passender, denn der Geist ist allerdings das Wahrhafte.

Der abstrakte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Allgemeinheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes; das Allgemeine schließt hier alles in sich. Das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung; das Dritte, der Geist ist die Einzelheit als solche, — aber alle drei sind der Geist. Im Dritten, sagen wir, ist Gott der Geist; aber dieser ist auch voraussetzend: das Dritte ist das Erste. Dies ist wesentlich festzuhalten, es wird durch die Natur des Begriffs erläutert; bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält sich; sich Erhalten heißt in den Unterschied gehen, in den Kampf mit der Besonderheit, sich unterschieden finden gegen eine unorganische Natur. Das Leben ist so nur Resultat, indem es sich erzeugt hat, ist Produkt, das zweitens wieder produziert; dies Produzierte ist das Lebendige selbst, d. h., es ist die Voraussetzung seiner, es geht durch seinen Prozeß hindurch, und aus diesem kommt nichts Neues hervor: das Hervorgebrachte ist schon von Anfang. Ebenso ist es in der Liebe und Gegenliebe; insofern die Liebe ist, so ist deren Äußerung, alle Handlungen nur Bestätigung ihrer, wodurch sie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird. Aber das Hervorgebrachte ist schon; es ist eine Bestätigung, wobei nichts herauskommt, als was

schon ist. Ebenso setzt sich auch der Geist voraus, ist das Anfangende.

Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, ist kein äußerlicher, sondern muß nur als innerlicher bestimmt werden, so daß das Erste, der Vater, wie das Letzte zu fassen ist. Der Prozeß ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst. Diese Bestimmung ist in der Rücksicht wichtig, weil sie das Kriterium ausmacht, viele Vorstellungen von Gott zu beurteilen und das Mangelhafte darin zu erkennen. Dies muß erkannt werden, und das Mangelhafte kommt besonders davon her, daß oft diese Bestimmung übersehen wird.

Der Inhalt, haben wir gesehen, ist Gegenstand für das reine Denken, für den endlichen, subjektiven Geist, der hier noch in der Form der Unendlichkeit, des reinen Anschauens, reinen Denkens gesetzt ist. Dies Verhältnis ist näher zu beleuchten. Zuerst ist da der absolute Inhalt, die ewige Idee. Diese ist Gegenstand und ist wesentlich als solcher. Gott ist dies, sich zu offenbaren, sich Gegenstand zu sein. Er ist das Konkrete, die Idee; für das reine Denken ist er Gegenstand, die einfache Richtung, die Konzentrierung des Denkens. Für dies Denken ist nur dieser Gegenstand die absolute Wahrheit, vor welcher es schlechterdings Ehrfurcht hat, nicht Furcht. Im reinen Denken ist nichts zu fürchten; da ist schon alles Vergängliche, alle Abhängigkeit als negiert, als verschwindend aufgegeben, entfernt. Es ist ein einfach reines Verhältnis; man kann also Ehrfurcht sagen. Dies Konkrete ist einerseits reines Denken, anderseits dasselbe als absolute Macht, wesentlich in sich konkret, die absolute Fülle; so ist das Verhältnis zum absolut Wahren selige Anschauung, selige Freiheit.

Wenn wir über dies Verhältnis eine Reflexion anstellen, so sehen wir die Ungleichheit zwischen beiden Seiten, daß nämlich der subjektive Geist als allgemeines Denken bestimmt ist, nicht als konkretes in sich; der Gegenstand nur ist das Konkrete in sich, die wahrhafte Idee. Das, wofür sie ist, ist nur reine Anschauung, dies allgemeine Denken, und Gott ist nur für das Denken. Dies Denken ist deshalb nicht begreifendes, weil es abstrakt ist. Es ist nicht als Tätigkeit gesetzt, nicht als Konkretes, und dies Konkrete, als das es gesetzt werden muß, dieser Gegenstand nur ist die Wahrheit. Der Geist gibt

Zeugnis dem Geiste. Dieser Zeugnis gebende Geist ist noch nicht konkret gesetzt; daher empfängt der endliche Geist nur. Der Inhalt ist nur ein Gegebenes, weil er nicht an ihm selbst gesetzt ist; der endliche Geist verhält sich empfindend, und dies ist die nähere Bestimmung der Endlichkeit des Geistes.

Unsere Reflexion ist weiter diese, daß der endliche Geist, weil er so ist, nicht tätig ist, sich nicht selbst hat, weil er nicht als konkret ist. Die Ehrfurcht ist sein Gegenstand, sein Wesen, und daher, obgleich er selig ist in seiner Wahrheit, hat er doch nicht die Bestimmung des Konkreten an ihm selbst gesetzt.

Dies ist der Standpunkt des ersten Elements.

Das Erste ist also, daß wir Gott betrachten in seiner ewigen Idee, wie er an und für sich, aber noch sozusagen vor oder außer Erschaffung der Welt ist. Insofern er so in sich ist, ist dies die ewige Idee, die noch nicht in ihre Realität gesetzt ist, selbst noch nur die abstrakte Idee. Gott ist Schöpfer der Welt; es gehört zu seinem Sein, zu seinem Wesen, Schöpfer zu sein, — insofern er nicht Schöpfer ist, wird er mangelhaft aufgefaßt. Daß er Schöpfer ist, ist nicht ein *actus*, der einmal vorgekommen wäre —; was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben.

Gott in seiner ewigen Idee ist so noch im abstrakten Elemente des Denkens überhaupt, abstrakte Idee des Denkens, nicht des Begreifens. Diese reine Idee ist das, was wir schon kennen und wobei wir uns darum nur kurz aufzuhalten brauchen.

Diese ewige Idee nämlich ist dann ausgesprochen als das, was die heilige D r e i e i n i g k e i t heißt; das ist Gott selbst, ewig dreieinig. Der Geist ist dieser Prozeß, Bewegung, Leben. Dies Leben ist, sich zu unterscheiden, sich zu bestimmen, und die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst. Dies Allgemeine enthält die ganze Idee, aber enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich. In diesem Urteil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so, daß dies Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch füreinander dasselbige, diese Identität, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dies wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie, diese zwei Unterschiedenen dasselbe sind, daß diese Unter-

schiede sich aufheben, insofern als dies Unterscheiden ebenso ist, den Unterschied als keinen zu setzen, und das eine in dem andern bei sich selber ist. Dies, daß es so ist, ist der Geist selbst oder, nach der Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe: der heilige Geist ist die ewige Liebe.

Wenn man sagt: „Gott ist die Liebe," so ist das sehr groß und wahrhaft gesagt. Aber es wäre sinnlos, dies nur so einfach als einfache Bestimmung aufzufassen, ohne es zu analysieren, was die Liebe ist. Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität, dieses, außer mir und in dem Andern zu sein, ist die Liebe: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Andern, aber dies Andere, in dem nur ich befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe, — und ich bin nur, indem ich Frieden mit mir habe; habe ich den nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinanderfällt, — dies Andere, indem es ebenso außer sich ist, hat sein Selbstbewußtsein nur in mir, und beide sind nur dies Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität, dies Anschauen, dies Fühlen, dies Wissen der Einheit. Das ist die Liebe, und es ist ein leeres Reden, das Reden von Liebe, ohne zu wissen, daß sie das Unterscheiden und das Aufheben des Unterschiedes ist.

Gott ist die Liebe, d. i. dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel des Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, der Unterschied ebenso als aufgehoben gesetzt, d. i. die einfache, ewige Idee. Wir betrachten die einfache Idee Gottes, daß sie im einfachen Elemente des Denkens ist, die Idee in ihrer Allgemeinheit; es ist die wesentliche Bestimmung der Idee, die Bestimmung, durch die sie Wahrheit hat.

Wir machen über diese Idee, ihren Inhalt und ihre Form folgende Bemerkungen.

Erstens. Wenn von Gott gesprochen wird, was Gott ist, so werden zunächst die Eigenschaften angegeben: Gott ist das und das; er wird durch Prädikate bestimmt. Dies ist die Weise der Vorstellung, des Verstandes. Prädikate sind Bestimmtheiten, Besonderungen: Gerechtigkeit, Güte, Allmacht usf. Die Morgenländer, indem sie das Gefühl haben, daß dies nicht die wahrhafte Weise sei, die Natur Gottes auszusprechen, so sagen sie, er sei *πολυώνυμος* und lasse sich durch Prädikate nicht erschöpfen, — denn Namen sind in diesem Sinne dasselbe wie Prädikate.

Das eigentlich Mangelhafte dieser Weise, durch Prädikate zu bestimmen, besteht darin, wodurch eben jene unendliche Menge von Prädikaten kommt, daß sie nur besondere Bestimmungen und daß es viele solcher Bestimmungen sind, deren aller Träger das Subjekt ist. Indem es besondere Bestimmungen sind und man diese Besonderheiten nach ihrer Bestimmtheit betrachtet, sie denkt, geraten sie in Entgegensetzung, Widerspruch, und diese Widersprüche bleiben dann unaufgelöst.

Dies erscheint auch so, daß es heißt, jene Prädikate sollen die Beziehung Gottes auf die Welt ausdrücken. Die Welt ist ein anderes als Gott. Die Prädikate als Besonderheiten sind der Natur Gottes nicht angemessen; darin liegt der Anlaß für die andere Weise, sie als Beziehungen Gottes auf die Welt zu betrachten: Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt. Die Prädikate enthalten demnach nicht die wahrhafte Beziehung Gottes auf sich selbst, sondern die Beziehung auf anderes, auf die Welt. So sind sie beschränkt; dadurch kommen sie in Widerspruch.

Wir haben das Bewußtsein, daß Gott so nicht lebendig vorgestellt wird, wenn so viele Besonderheiten nebeneinander aufgezählt werden. Dies ist, auf andere Weise ausgedrückt, dasselbe, was vorher gesagt worden ist: die Widersprüche der unterschiedenen Prädikate sind nicht aufgelöst[1]). Die Auflösung des Widerspruchs ist in der Idee enthalten: das sich Bestimmen Gottes zum Unterschiedenen seiner von sich selbst, aber zugleich das ewige Aufheben dieses Unterschieds. Der belassene Unterschied wäre Widerspruch. Wenn der Unterschied fest bliebe, so bestünde die Endlichkeit. Beide sind selbständig gegeneinander und auch in Beziehung; dadurch entstünde der unaufgelöste Widerspruch. Die Idee ist nicht dies, den Unterschied zu belassen, sondern ihn ebenso aufzulösen. Gott setzt sich in diesen Unterschied und hebt ihn ebenso auch auf.

Wenn wir nun von Gott Prädikate angeben so, daß sie besondere sind, so sind wir zunächst bemüht, ihren Widerspruch aufzulösen. Das ist ein äußerliches Tun, ist unsere Reflexion, und damit, daß es äußerlich ist und in uns fällt, aber nicht Inhalt der göttlichen Idee ist, so ist darin enthalten, daß die Wider-

[1]) „W e r k e", S. 230: Ihr Widerspruch wird auch nicht wahrhaft aufgelöst durch die Abstraktion ihrer Bestimmtheit, wenn der Verstand fordert, man solle sie nur *sensu eminentiori* nehmen.

sprüche tatsächlich nicht aufgelöst werden können. Die Idee aber ist selbst dies, den Widerspruch aufzuheben. Das ist ihr eigner Inhalt, ihre Bestimmung, diesen Unterschied zu setzen und absolut aufzuheben, und das ist die Lebendigkeit der Idee selbst.

Wenn wir sagen „Gott", so haben wir nur sein Abstraktum gesagt; oder sagen wir „Gott der Vater", so haben wir das Allgemeine, ihn nur abstrakt nach seiner Endlichkeit gesagt. Seine Unendlichkeit ist eben dies, daß er diese Form der abstrakten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterschied gesetzt ist; aber er ist eben dies, den Unterschied aufzuheben. Damit ist er erst wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit.

Dies ist die spekulative Idee, d. h. das Vernünftige, insofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Das nicht spekulative, das verständige Denken ist das, wo beim Unterschied als Unterschied stehengeblieben wird, z. B. beim Gegensatz des Endlichen und Unendlichen; es wird beiden Absolutheit zugeschrieben, doch auch Beziehung aufeinander und insofern Einheit; damit ist der Widerspruch gesetzt.

Die spekulative Idee ist nicht bloß dem Sinnlichen, sondern auch dem Verstand entgegengesetzt; sie ist daher ein Geheimnis für beide. Sie ist ein *μυστήριον* sowohl für die sinnliche Betrachtungsweise wie für den Verstand. *μυστήριον* nämlich ist das, was das Vernünftige ist; bei den Neuplatonikern heißt dieser Ausdruck auch schon nur spekulative Philosophie. Ein Geheimnis im gewöhnlichen Sinne ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten. In ihr hat sich Gott zu erkennen gegeben, was er ist; da ist er offenbar. Aber ein Geheimnis ist er für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und ebenso für den Verstand.

Das Sinnliche überhaupt hat zu seiner Grundbestimmung die Äußerlichkeit, das Außereinander; Raum und Zeit ist die Äußerlichkeit, in der die Gegenstände neben- und nacheinander sind. Die sinnliche Betrachtungsweise ist so gewöhnt, Verschiedenes vor sich zu haben, das außereinander ist. Ihr liegt zugrunde, daß die Unterschiede so für sich und außereinander bleiben. Darum ist für sie das, was in der Idee ist, ein Geheimnis. Denn da ist eine ganz andere Weise, Verhältnis, Kategorie, als die Sinnlichkeit hat: eben die Idee, dies Unterscheiden, das eben-

so kein Unterschied ist, bei diesem Unterschiede nicht beharrt. Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Andern nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich zusammengeschlossen und schaut sich im Andern an. Das ist dem Sinnlichen ganz zuwider; im Sinnlichen ist eines hier und das andere dort. Jedes gilt als ein Selbständiges; es gilt dafür, nicht so zu sein, daß es ist, indem es sich in einem andern hat. Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an einem und demselben Orte sein; sie schließen sich aus. In der Idee sind die Unterschiede sich nicht ausschließend gesetzt, sondern so, daß sie nur in diesem Sichzusammenschließen des einen mit dem andern sind. Das ist das wahrhaft Übersinnliche, nicht das des Verstandes, das drüben sein soll; denn dieses ist ebenso ein Sinnliches, nämlich ein Außereinander und gleichgültig in sich.

Ebenso ist für den Verstand diese Idee ein Geheimnis und geht über ihn. Denn der Verstand ist dies Festhalten der Denkbestimmungen, ein Perennieren bei ihnen als schlechthin selbständiger gegeneinander, verschieden, außereinander bleibender, feststehender. Das Positive ist nicht, was das Negative ist, die Ursache ist nicht die Wirkung usf. Aber für den Begriff ist es ebenso wahr, daß sich diese Unterschiede aufheben. Gerade weil sie Unterschiede sind, bleiben sie endlich, und der Verstand ist, beim Endlichen zu beharren. Ja, selbst beim Unendlichen hat er das Unendliche auf der einen Seite und auf der andern das Endliche. Das Wahre aber ist, daß sowohl das Endliche wie das Unendliche, das ihm gegenübersteht, keine Wahrheit haben, sondern selbst nur Vorübergehende sind. Insofern ist dies ein Geheimnis für die sinnliche Vorstellung und für den Verstand, und beide sträuben sich gegen das Vernünftige der Idee.

Übrigens kann der Verstand ebensowenig irgend etwas anderes, die Wahrheit von irgend etwas fassen. Das tierische Lebendige z. B. existiert auch als Idee, als Einheit des Begriffs, als Einheit der Seele und des Leibes. Für den Verstand dagegen ist jedes für sich. Nun sind sie ja allerdings unterschieden, aber ebenso sind sie dies, den Unterschied aufzuheben; die Lebendigkeit ist nur dieser perennierende Prozeß. Das Lebendige ist, und es hat Triebe, Bedürfnisse; damit hat es den Unterschied in ihm selber, daß er in ihm entsteht. So ist das Lebendige selbst ein Widerspruch, und der Verstand faßt solche Unterschiede

so auf, daß er meint, der Widerspruch löse sich nicht auf; wenn sie in Beziehung gebracht werden, so sei eben nur der Widerspruch, der nicht zu lösen sei. Das ist so; er kann nicht aufhören, wenn die Unterschiedenen festgehalten werden als solche, die perennierend unterschieden sind, weil eben damit bei diesem Unterschiede verharrt wird. Das Lebendige hat Bedürfnisse und ist so Widerspruch, aber die Befriedigung ist Aufheben dieses Widerspruchs. Im Triebe, Bedürfnisse bin ich mir selbst von mir unterschieden. Aber das Leben ist dies, den Widerspruch aufzulösen, das Bedürfnis zu befriedigen, es zum Frieden zu bringen, aber so, daß der Widerspruch auch wieder entsteht; es ist die Abwechslung des Unterscheidens, des Widerspruchs und seines Aufhebens. Der Zeit nach ist beides verschieden; es ist da das Nacheinander vorhanden, und deshalb ist der ganze Prozeß endlich. Aber für sich Trieb und Befriedigung betrachtet, faßt der Verstand auch dies nicht, daß im Affirmativen, im Selbstgefühle selbst zugleich die Negation des Selbstgefühls, die Schranke, der Mangel ist, ich aber als Selbstgefühl zugleich über diesen Mangel übergreife. Das ist also die bestimmte Vorstellung von *μυστήριον*; man nennt es unbegreiflich, aber was unbegreiflich scheint, ist eben der Begriff selbst, das Spekulative oder dies, daß das Vernünftige gedacht wird. Durch das Denken ist es eben, daß der Unterschied bestimmt auseinandertritt. Das Denken des Triebes ist nur die Analyse dessen, was der Trieb ist; sowie ich Trieb denke, habe ich die Affirmation und darin die Negation, das Selbstgefühl, die Befriedigung und den Trieb. Ihn denken heißt das Unterschiedene erkennen, was darin ist. Wenn nun der Verstand dahingekommen ist, so sagt er: dies ist ein Widerspruch, und er bleibt dabei, bleibt bei dem Widerspruche stehen gegen die Erfahrung, daß das Leben selbst es ist, den Widerspruch aufzuheben. Wenn der Trieb analysiert wird, so erscheint der Widerspruch, und da kann der Verstand sagen: das ist das Unbegreifliche.

Die Natur Gottes ist so das Unbegreifliche; dieses aber ist, wie gesagt, nur der Begriff selbst, der in sich dies enthält, zu unterscheiden, und der Verstand bleibt bei diesem Unterschiede stehen. So sagt er: das ist nicht zu fassen. Denn das Prinzip des Verstandes ist die abstrakte Identität mit sich, nicht die konkrete, daß diese Unterschiede in einem sind[1]). Nach der abstrakten

[1]) „Werke", S. 236: Für den Verstand ist Gott das Eine,

Identität sind das eine und das andere selbständig für sich, und ebenso beziehen sie sich aufeinander. Das heißt das Unbegreifliche. — Das Auflösen des Widerspruchs ist der Begriff; der Verstand kommt nicht dazu, weil er von seiner Voraussetzung ausgeht, daß sie schlechthin selbständig gegeneinander seien und bleiben. —

Dazu, daß man sagt, die göttliche Idee sei unbegreiflich, trägt nun auch der Umstand bei, daß, indem die Religion die Wahrheit für alle Menschen ist, in der Religion der Inhalt der Idee in sinnlicher Form oder in Form des Verständigen erscheint. So haben wir die Ausdrücke Vater und Sohn, eine Bezeichnung, die vom sinnlich Lebendigen, von einem Verhältnisse hergenommen ist, das im Lebendigen stattfindet. Es ist in der Religion die Wahrheit dem Inhalte nach geoffenbart; aber ein anderes ist es, daß dieser Inhalt in der Form des Begriffs, des Denkens, des Begriffs in spekulativer Form vorhanden ist.

Eine weitere Form der Verständigkeit ist die folgende: Wenn wir sagen: „Gott in seiner ewigen Allgemeinheit ist dies, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, ein Anderes seiner zu setzen und den Unterschied ebenso aufzuheben, darin bei sich zu sein, und nur durch dies Hervorgebrachtsein ist er Geist", so kommt der Verstand hervor und zählt 1, 2, 3. Eins ist zunächst ganz abstrakt. Die drei Einsen aber werden noch vertiefter ausgesprochen, indem sie als Personen bestimmt werden. Die Persönlichkeit ist dies, was sich auf die Freiheit gründet, — die erste, tiefste, innerste Freiheit, aber auch die abstrakteste Weise, wie sich die Freiheit im Subjekte kund tut. Daß es weiß: ich bin Person, ich bin für mich, das ist das schlechthin Spröde. Indem also jene Unterschiede so bestimmt sind, jeder als Eins oder gar als Person, — durch die Bestimmung der Person scheint noch unüberwindlicher gemacht zu sein, was die Idee fordert, nämlich diese Unterschiede zu betrachten als solche, die nicht unterschieden, sondern schlechthin eins sind, das Aufheben dieses Unterschiedes. Zwei können nicht Eins sein; jedes ist ein starres, sprödes, selbständiges Fürsichsein. Von der Kategorie des Eins zeigt die Logik, daß sie eine schlechte Kategorie ist, das ganz abstrakte Eins.

---

das Wesen der Wesen. Diese unterschiedslose, leere Identität ist das falsche Gebilde des Verstandes und der modernen Theologie. Gott ist Geist, das sich Gegenständlichmachende und sich darin selbst wissend, d. i. die konkrete Identität, und so ist die Idee auch ein wesentliches Moment.

Was aber die Persönlichkeit betrifft, so ist der Charakter der Person, des Subjekts, seine Isoliertheit aufzugeben. Sittlichkeit, Liebe ist eben dies, seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, sie zur Allgemeinheit zu erweitern, — ebenso die Freundschaft. Indem ich gegen den andern recht handle, betrachte ich ihn als mit mir identisch. In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen. — Solche Formen des Verstandes zeigen sich unmittelbar in der Erfahrung als solche, die sich selbst aufheben. —

Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie sie im reinen Denken durch das reine Denken bestimmt ist. Die Idee ist alle Wahrheit und die eine Wahrheit; eben darum muß alles Besondere, was als Wahrhaftes aufgefaßt wird, nach der Form dieser Idee aufgefaßt werden. Die Natur und der endliche Geist sind Produkt Gottes; es ist also Vernünftigkeit in ihnen. Daß etwas von Gott gemacht ist, enthält, daß es in sich Wahrheit, die göttliche Wahrheit überhaupt, d. i. die Bestimmtheit dieser Idee überhaupt hat. Die Form dieser Idee ist nur in Gott als Geist; ist die göttliche Idee in Formen der Endlichkeit gefaßt, so ist sie nicht gesetzt, wie sie an und für sich ist, — nur im Geist ist sie so gesetzt. Sie existiert da auf endliche Weise; aber die Welt ist ein von Gott Hervorgebrachtes, und also macht die göttliche Idee immer die Grundlage dessen aus, was sie überhaupt ist. Die Wahrheit von etwas erkennen heißt, es nach der Wahrheit, in der Form dieser Idee überhaupt erkennen, bestimmen.

In frühern Religionen haben wir Anklänge an jene Dreiheit als die wahrhafte Bestimmung, besonders in der indischen Religion. Es ist zwar diese Dreiheit so zum Bewußtsein gekommen, daß das Eine nicht als Eins bleiben kann, daß es als Eins nicht ist, wie es wahrhaft sein soll, sondern als diese Bewegung, dies Unterscheiden überhaupt und die Beziehung der Unterschiedenen aufeinander. Doch ist das Dritte dort nicht der Geist, nicht wahrhafte Versöhnung, sondern Entstehen und Vergehen, die Kategorie der Veränderung, die zwar Einheit der Unterschiede ist, aber eine sehr untergeordnete Vereinigung. Nicht in der unmittelbaren Erscheinung, sondern erst indem der Geist eingekehrt ist in die Gemeinde und der Geist, der unmittelbarer, glauben-

der Geist ist, sich zum Denken erhebt, ist die Idee vollkommen. Es hat Interesse, diese Gärungen einer Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erscheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen.

Bei den Pythagoräern und Plato findet sich die abstrakte Grundlage der Idee; aber die Bestimmungen sind ganz in dieser Abstraktion geblieben, teils in der Abstraktion der Einsen: 1, 2, 3, teils, und zwar bei Plato, etwas konkreter die Natur des Einen, ferner die des Andern, das in sich Verschiedene, *θάτερον*, und das Dritte, das die Einheit von beiden ist. Hier ist es nicht in der Weise der Phantasie der Inder, sondern in der bloßen Abstraktion. Das sind Gedankenbestimmungen, die besser sind als Zahlen, als die Kategorie der Zahl, aber es sind doch noch ganz abstrakte Gedankenbestimmungen. Am verwunderungswürdigsten ist es bei Philo, der sich in pythagoräische und platonische Philosophie hineinstudiert hat, bei den alexandrinischen Juden und in Syrien. Besonders waren es Häretiker, und zwar vornehmlich die Gnostiker, in denen dies Bewußtsein der Wahrheit, die Idee, das Dreieinige aufgegangen ist, die aber diesen Inhalt zu trüben, phantastischen Vorstellungen gebracht haben.

Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden. Der Hauptsache nach sind es diese: Zuerst der Vater, das Eins, das *ὄν*, das als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unsagbare, Unbegreifliche ausgesprochen wird, das über alle Begriffe ist. Denn allerdings, das Leere, Unbestimmte ist das Unbegreifliche, ist das Negative des Begriffs, und seine Begriffsbestimmung ist, dieses Negative zu sein, da es nur die einseitige Abstraktion ist, nur ein Moment des Begriffs ausmacht. Das Eine für sich ist noch nicht der Begriff, das Wahre. — Das Zweite, das Anderssein, das Bestimmen, überhaupt die Tätigkeit, sich zu bestimmen, ist nach der allgemeinsten Bezeichnung *λόγος*, die vernünftig bestimmende Tätigkeit, auch das Wort. Das Wort ist dies einfache Sichvernehmenlassen, das keinen festen Unterschied macht, kein fester Unterschied wird, sondern unmittelbar vernommen wird, das, so unmittelbar es ist, ebenso in die Innerlichkeit aufgenommen, zu seinem Ursprunge zurückgegangen ist. Dann wird dies zweite Moment auch als *σοφία*, Weisheit bestimmt, der ursprüngliche, ganz reine Mensch, ein existierendes Anderes als jene erste

Allgemeinheit, ein Besonderes, Bestimmtes. Damit ist es bestimmt worden als Urbild des Menschen, Adam Kadmon, der Eingeborene. Das ist nicht ein Zufälliges, sondern ewige Tätigkeit, nicht bloß zu einer Zeit; in Gott ist nur eine Geburt, die Tat als ewige Tätigkeit, eine Bestimmung, die zu dem Allgemeinen wesentlich selbst gehört. Das Wesentliche ist, daß diese σοφία, der Eingeborne, ebenso im Schoße Gottes bleibt, der Unterschied also keiner ist.

In solchen Formen hat die Idee gegoren. Die Hauptsache ist, diese Erscheinungen, so wild sie sind, als vernünftig zu wissen, zu wissen, daß sie ihren Grund in der Vernunft haben, und welche Vernunft darin ist. Aber zugleich muß man auch die Form der Vernünftigkeit, die vorhanden und dem Inhalte noch nicht adäquat ist, zu unterscheiden wissen. Diese Idee nämlich ist eigentlich jenseits des Menschen, des Gedankens, der Vernunft gestellt worden und zwar so gegenübergestellt, daß diese Bestimmung, die alle Wahrheit und allein die Wahrheit ist, als etwas nur Gott Eigentümliches, jenseits stehen Bleibendes betrachtet worden ist, das sich in dem Andern, das als Welt, Natur, Mensch erscheint, nicht reflektiert. Insofern ist diese Grundidee nicht als allgemeine Idee betrachtet worden.

Auf eine andere Weise ist dem Jakob Böhme dies Geheimnis der Dreieinigkeit aufgegangen. Die Weise seines Vorstellens, seines Denkens ist mehr phantastisch und wild; er hat sich nicht zu reinen Formen des Denkens erhoben. Aber die herrschende Grundlage seines Gärens, seines Kampfes ist die gewesen, die Dreieinigkeit in allem und überall zu erkennen; z. B. muß sie im Herzen des Menschen geboren werden. Sie ist die allgemeine Grundlage von allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird zwar als Endliches, aber in seiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm ist. So hat Jakob Böhme die Natur und das Herz, den Geist des Menschen sich in dieser Bestimmung vorstellig zu machen versucht.

In neuerer Zeit ist durch die Kantische Philosophie diese Dreiheit als Typus gleichsam, als Schema wieder in Anregung gebracht worden, schon in sehr bestimmten Gedankenformen. Das ist aber die eine Seite, daß, indem dieses als die wesentliche und eine Natur Gottes gewußt wird, es nicht drüben, diese Idee nicht als ein Jenseits gehalten werden muß, sondern daß es das Ziel des Erkennens ist, die Wahrheit auch im Besondern

zu wissen; und wird diese erkannt, so enthält alles, was im Besondern das Wahre ist, diese Bestimmung. Erkennen heißt, etwas in seiner Bestimmtheit wissen; seine Natur aber ist die Natur der Bestimmtheit selbst, und die Natur der Bestimmtheit selbst ist diese, die in der Idee exponiert worden ist. Daß diese Idee das Wahre überhaupt ist, daß alle Gedankenbestimmungen diese Bewegung des Bestimmens sind, ist die logische Exposition.

B. Das Reich des Sohnes.

Drittes Kapitel.

Schöpfung, Mensch und Sünde.

1. Abschnitt.

Die natürliche Welt.

»[1]) Die zweite Sphäre für die Vorstellung ist die Schöpfung und Erhaltung der Welt als Natur, endliche Welt, geistige, physische Natur, die Eröffnung eines ganz andern Bodens, der Welt der Endlichkeit[2]).

Wir kennen aus dem Begriffe das Moment der Unterscheidung, und näher der bestimmten Unterscheidung. Eine Seite [ist] als der ungetrennte und untrennbare Begriff, die in Einem sich haltende klare Subjektivität, und das andere der Unterschied als solcher an ihm selbst, d. i. das Außersichseiende. Es ist das absolute Urteil, Selbständigkeit der Seite zu verleihen, die die Seite des Andersseins ist, [es ist] die Güte, dieser in dieser Entfremdung die ganze Idee, sofern sie und in der Weise als das Anderssein sie in sich aufnehmen und repräsentieren kann, zu verleihen[3]).

[4]) Das Verhältnis dieser zweiten Sphäre zur ersten ist hiemit bestimmt, daß es dieselbe Idee an sich ist, aber in dieser andern Bestimmung. Der absolute Akt jenes ersten Urteils [ist] an sich derselbe als dieser zweite; [aber die] Vorstellung hält beide auseinander als zwei ganz verschiedene Boden und Aktus. Und indertat, sie sind auch zu unter-

---

[1]) Mskr. [als Überschrift]: b.

[2]) Am Rande: Wo? Räumliche Bestimmung, wo der ewige Gott sei. — Objektivität, Entwicklung derselben, d. i. Festhalten der bestimmten Unterschiede.

[3]) Am Rande: Sohn, abstrakte Bestimmung des Andersseins, Gegensatz von Natur und endlichem Geist. — Natur und endlicher [Geist], — seine Geschichte an ihm, seine Zwecke, seine Interessen, sich Zerschlagen in denselben.

[4]) Am Rande: Zusammenhang der ersten und zweiten Sphäre.

scheiden und auseinanderzuhalten, und wenn gesagt worden: sie sind an sich dasselbe, so ist genau zu bestimmen, wie dies zu verstehen ist. Sonst kann der falsche Sinn — [der] an sich falsche Sinn und falsch als unrichtiges Auffassen des soeben Vorgetragenen — entstehen, als ob der ewige Sohn des Vaters, der sich objektiv seienden, sich selbst gegenständlich seienden Göttlichkeit, dasselbe sei als die Welt physisch und geistig und [als ob] unter jenem Sohne nur diese zu verstehen sei.

Es ist aber schon erinnert worden und versteht sich eigentlich von sich selbst, daß nur die Idee Gottes (*θεὸς νοητὸς*), wie sie vorhin in dem, was [ich] die erste Sphäre genannt habe, expliziert worden ist, der ewige, wahrhafte Gott ist (und dann seine höhere Realisation, Manifestation im ausführlichen Prozesse des Geistes ist, was in der dritten Sphäre betrachtet werden wird).

Wenn die Welt, wie sie unmittelbar ist, genommen würde als an und für sich seiend, das Sinnliche, Zeitliche als seiend, so würde entweder jener falsche Sinn damit verstanden werden müssen, oder auch zunächst zwei ewige *actus* Gottes. Gottes Tätigkeit [aber] ist überhaupt schlechthin nur eine und dieselbe, nicht eine wahrhafte Mannigfaltigkeit von unterschiedenen Tätigkeiten jetzt und nachher, außereinander u. dgl.

So aber ist dies Unterscheiden [der Weltdinge] als Selbständiger nur das für sich negative Moment des Andersseins, Außersichseins, das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment — der Zeit nach nur ein Augenblick, selbst kein Augenblick — ist, sondern nur dem endlichen Geiste gegenüber diese Weise der Selbständigkeit hat, insofern er selbst in seiner Endlichkeit eben diese Art und Weise der Selbständigkeit ist. In Gott selbst ist dies das unmittelbar verschwindende Moment der Erscheinung[1]).

Daß nun dies Moment diese Weite, Breite, Tiefe einer Welt hat, Himmel und Erde und deren unendliche Organisation in sich und nach außen, dies ist, — wenn[2]) wir sagen: das Anderssein ist ein unmittelbar verschwindendes Moment,

---

[1]) Am Rande: Dieses Itzt — fürsichsein.
Die Objektivierung Gottes, wie in der ersten Idee dargestellt worden, ist die wahre.

[2]) Mskr.: daß, wenn

es ist nur das Leuchten eines Blitzes, der unmittelbar verschwunden ist, das Tönen eines Wortes, das, indem es gesprochen, vernommen und in seiner äußerlichen Existenz verschwunden ist, — so ausgedrückt, daß[1]) uns in diesem Momentanen das Augenblickliche der Zeit vorschwebt[2]) mit einem Vor und Nach, in deren weder einem noch dem andern es ist.

Es ist aber jede Zeitbestimmung überhaupt zu entfernen, es sei der Dauer oder des Jetzt, und ist nur der Gedanke, der einfache Gedanke des Andern festzuhalten, — [wir sagen] einfach, denn „Ander" ist eine Abstraktion. Daß diese Abstraktion zur räumlichen und zeitlichen Welt ausgebreitet ist, ist, daß dies das einfache Moment der Idee selbst ist und daher sie ganz an ihr empfängt. Weil es aber das Moment des Andersseins ist, so ist es die unendliche sinnliche Ausbreitung. Fragen wie diese, ob die Welt oder die Materie (ὕλη) ewig oder von Ewigkeit her ist oder in der Zeit angefangen hat, gehören der leeren Metaphysik des Verstandes an. „Von Ewigkeit her" — [nach diesem Ausdruck] ist die Ewigkeit selbst als eine unendlich, nach schlechter Unendlichkeit vorgestellte Zeit, reflektierte Unendlichkeit und Bestimmung. Sowie die Welt in die Vorstellung tritt, tritt Zeit und dann durch die Reflexion jene Unendlichkeit oder Ewigkeit ein, aber wir müssen das Bewußtsein haben, daß diese Bestimmung den Begriff selbst nichts angeht.

Eine andere Frage oder zum Teil ein weiterer Sinn der Frage ist, daß die Welt oder Materie, insofern sie von Ewigkeit sein sollte, unerschaffen, unmittelbar für sich ist. Es liegt hiebei die Verstandestrennung von Form und Materie zugrunde; Materie oder Welt aber sind vielmehr ihrer Grundbestimmung nach dies Andere, das Negative, das eben selbst nur das Moment des Gesetztseins ist und das Gegenteil des Selbständigen, und das eben in seinem Dasein nur dies ist, sich aufzuheben und Moment des Prozesses zu sein. Die natürliche Welt ist relativ, ist Erscheinung, d. h. sie ist es nicht nur für uns, sondern an sich. Dies ist ihre Qualität, eben (sich fortzubewegen) überzugehen, sich in die letzte Idee zurückzunehmen. In der Bestimmung der Selbständigkeit des Anders-

[1]) Mskr.: so schwebt
[2]) Mskr.: vor

seins ist es, daß die vielerlei Metaphysik und Bestimmung über die ὕλη der Alten, auch der philosophierenden Christen, vornehmlich der Gnostiker ihren Grund hat.

Ein Dritter, Demiurgus oder Sohn, Schöpfer der Welt [wird eingeführt], weil die Welt unvollkommen [ist]. Aber nicht eine besondere Person, Gott überhaupt, der allgemeine (also der Vater) [steht] dann der Objektivität der Welt, dem Anderssein gegenüber.

Dies Anderssein als Welt ist es, wodurch sie schlechthin das Erschaffene ist, nicht an und für sich ist, und wenn unterschieden wird zwischen Anfang als Schöpfung und Erhaltung des Vorhandenen, so ist eben dies vor der Vorstellung, daß eine solche sinnliche Welt indertat vorhanden, ein Seiendes sei. Mit Recht ist daher von jeher statuiert worden, daß, weil ihr das Sein, die für sich bestehende Selbständigkeit nicht zukommt, die Erhaltung und Schöpfung identisch, die Erhaltung eine Schöpfung sei. Aber kann man sagen: Schöpfung ist auch Erhaltung? Insofern würde man es sagen, als das Moment des Andersseins selbst Moment der Idee ist, oder vielmehr die Voraussetzung wäre [sonst] vorhanden wie vorhin, daß der Schöpfung ein Seiendes vorausginge.

Indem nun das Anderssein als Totalität einer Erscheinung bestimmt [ist], so drückt es an ihm selbst die Idee aus, und dies ist überhaupt, was mit der Weisheit Gottes in der Natur bezeichnet wird, eine Bestimmung, daß sie einen an und für sich seienden Begriff voraus hat, der nicht sie als das Element des Andersseins ist.

Weisheit Gottes [ist] ein tiefer Begriff, der den frühern religiösen Standpunkten mangelt, denn er enthält die an und für sich bestimmte Idee. Die Weisheit ist ein allgemeiner Ausdruck, und es ist Sache der philosophischen Erkenntnis, diesen Begriff in der Natur zu erkennen, sie als ein System, eine Organisation zu fassen, worin sich die göttliche Idee abspiegelt. Diese Idee wird manifestiert; ihr Inhalt ist selber die Manifestation, sich zu unterscheiden, zu offenbaren als anderes und dies in sich zurück[zunehmen], so daß dies Zurück ebenso das Außen als das Innen ist. In der Natur fallen dann diese Stufen auseinander als ein System des Nebeneinander, der Reiche der Natur, deren höchstes das Reich der Lebendigen ist.

Aber das Leben, die höchste Darstellung der Idee in der Natur, ist nur dies, sich aufzuopfern — Negativität der Idee gegen diese ihre Existenz — und zum Geiste zu werden. Der Geist ist dies Hervorgehen vermittelst der Natur; das heißt, an ihr hat er seinen Gegensatz, durch dessen Aufheben er für sich, d. i. Geist ist. Natur [aber ist] die nur an sich seiende, d. h. unmittelbar oder im Anderssein gesetzte Idee.«

Die mannigfaltigen Formen des Verhältnisses des endlichen Geistes zur Natur gehören nicht hieher, ihre wissenschaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geistes oder die Geisteslehre. — Hier ist dieses Verhältnis innerhalb der Sphäre der Religion zu betrachten, so daß die Natur für den Menschen nicht nur diese unmittelbare, äußerliche Welt ist, sondern eine Welt, worin der Mensch Gott erkennt; die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes. — Dieses Verhältnis des Geistes zur Natur haben wir schon früher in den ethnischen Religionen gesehen, wo wir die Formen des Aufsteigens des Geistes vom Unmittelbaren, in dem die Natur als zufällig genommen wird, zum Notwendigen und zu einem weise und zweckmäßig Handelnden gehabt haben. — Also ist das Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott durch die Natur vermittelt. Der Mensch sieht durch die Natur Gott; die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung. —

Das von Gott Unterschiedene ist hier wirklich ein Anderes und hat die Form eines Andern: es ist die Natur, die für den Geist und für den Menschen ist. Dadurch soll die Einheit vollbracht und das Bewußtsein bewirkt werden, daß das Ende und die Bestimmung der Religion die Versöhnung ist. Das Erste ist das abstrakte Bewußtwerden Gottes, daß der Mensch sich an der Natur zu Gott erhebt: das haben wir in den Beweisen vom Dasein Gottes gesehen; hierein fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott alles gemacht, wie weise er alles eingerichtet habe. Diese Erhebungen gehen einfach zu Gott und können mit diesem oder jenem Stoff anfangen. Die Frömmigkeit macht solche erbaulichen Betrachtungen, fängt mit dem Besondersten und Geringsten an und erkennt darin überhaupt ein Höheres. Sehr häufig mischt sich darein die schiefe Ansicht, daß man das, was in der Natur geschieht, als etwas Höheres ansieht als das Menschliche. Diese Betrachtung selbst aber, indem sie vom Einzelnen anfängt, ist unangemessen; es kann ihr

eine andere Betrachtung entgegengesetzt werden: die Ursache nämlich soll der Erscheinung angemessen sein, sie soll selbst die Beschränktheit, die die Erscheinung an ihr hat, enthalten: wir verlangen einen besondern Grund, der dieses Besondere begründet habe. Die Betrachtung einer besondern Erscheinung hat immer dies Unangemessene. Ferner sind diese besondern Erscheinungen natürliche; Gott soll aber als Geist gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß also auch Geistiges sein. „Gott donnert mit seinem Donner", sagt man, „und wird doch nicht erkannt[1];" der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geist erkannt zu werden, muß Gott mehr tun als donnern.

Die höhere Betrachtung der Natur und das tiefere Verhältnis, in das sie zu Gott zu stellen ist, besteht vielmehr darin, wenn sie selbst als Geistiges, d. h. als die Natürlichkeit des Menschen gefaßt wird. Erst wenn das Subjekt nicht mehr auf das unmittelbare Sein des Natürlichen gerichtet ist, sondern als das gesetzt ist, was es an sich ist, nämlich als Bewegung, und wenn es in sich gegangen ist, erst dann ist die Endlichkeit als solche gesetzt und zwar als Endlichkeit in dem Prozesse des Verhältnisses, in welchem für sie das Bedürfnis der absoluten Idee und die Erscheinung derselben wird. Das Erste ist hier das Bedürfnis der Wahrheit, das Zweite die Art und Weise der Erscheinung der Wahrheit.

Das zweite Element ist also das Element der Vorstellung, der Erscheinung als solcher. Wir können sagen, die absolute Idee als Objekt bestimmt, an und für sich seiend, ist fertig[2]). Nach der subjektiven Seite jedoch ist es nicht so; diese ist weder an ihr selbst, — sie ist nicht konkret — noch als Bewußtsein fertig nach dem, was sie zum Gegenstande hat. Das Subjekt schaut nicht sich selbst in der göttlichen Idee an. Dies ist das Zweite; es ist die Mangelhaftigkeit des ersten Verhältnisses, und dies ist jetzt zu ergänzen.

In diesem Zweiten tritt nun die subjektive Seite überhaupt auf und damit die Erscheinung. Die subjektive Seite enthält in ihrer Entwicklung die Begründung der Religion, die Wahrheit. Die christliche Religion fängt mit der Wahrheit an, und von

[1]) Hiob 37, 5.

[2]) „Werke", S. 247: Als Objektivität, oder als an sich ist die absolute Idee fertig, aber nicht die subjektive Seite, weder an ihr selbst als solche, noch die Subjektivität in der göttlichen Idee als für sie.

der Wahrheit an. Diese ist Gott; er ist die Wahrheit, und von da geht sie erst auf das Subjekt über. Diese zweite Seite ist näher zu bestimmen.

Es sind zwei Seiten, von denen die Bestimmung aufzufassen ist. Erstens von der Seite der Idee. Von dieser Seite haben wir gesagt: der Geist ist in der Bestimmung der Allgemeinheit und setzt sich in die Bestimmung der Besonderheit, die selbst die ewige Idee ist: Gott ist die ganze Totalität. Es ist der Sohn, was zu realisieren ist; er vereinigt die beiden Bestimmungen, an sich die Totalität zu sein und gesetzt zu sein als Anderes. Dies Anderssein ist die erste Bestimmung, und die zweite ist, daß dies Ansich des Andern auch die göttliche Idee ist. Beide Bestimmungen sind in der Analyse zuletzt als unterschieden zu setzen, gleichsam für einen Augenblick; denn sie sind es nicht wahrhaft. Der Begriff hat im Sein, im unmittelbaren Sein zugleich dies, daß das, was Sein ist, die Negation hat, nur Moment ist, ebenso aufgehoben ist. Die Vorstellung ist es, die beides auseinanderhält, — sonst wäre es nicht reale Vorstellung, daß die Negation, das Ansichsein der göttlichen Idee auch ein wahres Moment ist, — aber sie hält es in der Zeit auseinander.

Die andere Seite ist das, was wir als den endlichen Geist bestimmt haben. Er ist hier das reine Denken, hat die Wahrheit, die ewige Wahrheit vor sich; sein Verhalten dazu ist Denken. Dies Denken ist sein Resultat, sein Ende. Der endliche Geist fängt von der Unmittelbarkeit an, erhebt sich vom Sinnlichen zum Unendlichen, zum Elemente des Denkens; aber indertat ist er nicht das Resultat des Denkens, sondern das Denken ist nur durch die Bewegung des Geistes, durch das Erheben. Der Geist ist an sich die Erhebung; dieser Weg ist zu betrachten.

Auf dem ersten Standpunkt ist das Verhältnis dies. Gott in seiner ewigen Wahrheit ist als Zustand in der Zeit, als dies Mysterium; in ihr loben die Engel seine Kinder. Dies Verhältnis ist so als Zustand in der Zeit ausgesprochen; aber es ist ewiges Verhältnis des Denkens für den Gegenstand. Späterhin ist, wie es heißt, ein Abfall eingetreten; dies ist das Setzen des zweiten Standpunktes, einerseits die Analyse des Sohnes, das Auseinanderhalten der beiden Momente, die in ihm enthalten sind. Jakob Böhme hat so die Vorstellung, Luzifer, der Erstgeborene sei gefallen, ein anderer sei an seiner Stelle gezeugt worden. Das ist gleichsam im Himmel, in der ewigen Idee vor-

gegangen. Aber die andre Seite ist das subjektive Bewußtsein, der endliche Geist, daß dies subjektive Bewußtsein als reines Denken an sich der Prozeß sei, daß es vom Unmittelbaren angefangen und sich zur Wahrheit erhoben habe.

So treten wir in die Bestimmung des Raums, der endlichen Welt, des endlichen Geistes ein. Näher ist dies nun so auszudrücken: das Setzen der Bestimmungen als ein augenblicklich festgehaltener Unterschied, dies ist ein Herausgehen, Erscheinen Gottes in der Endlichkeit. Denn dies ist die eigentliche Endlichkeit, die Trennung dessen, was an sich identisch ist, was aber in der Trennung festgehalten wird. Von der andern Seite aber, vom subjektiven Geist aus, so ist dies gesetzt als reines Denken; an sich ist es aber Resultat, und dieses ist zu setzen, wie es an sich ist, als diese Bewegung. Oder das reine Denken hat in sich zu gehen; hiedurch setzt es sich erst als endlich.

Wir betrachten also die ewige Idee jetzt im zweiten Elemente, in der Form des Bewußtseins, des Vorstellens überhaupt, oder diese Idee, sofern sie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraustritt in die Bestimmung der Endlichkeit.

Die erste Weise nun ist hier wiederum die Weise, Form der Allgemeinheit der Idee ihrem Inhalte nach, aber so eben auch in diesem Sinne: Gott ist überall. Er ist allenthalben gegenwärtig; die Gegenwart Gottes ist eben diese Wahrheit, die in allem ist. Zuerst war die Idee im Elemente des Denkens; dies ist die Grundlage, und wir haben damit angefangen. Das Allgemeine, d. i. das Abstrakte, muß in der Wissenschaft vorangehen; wissenschaftlicherweise muß damit angefangen werden. Indertat aber ist es in der Existenz das Spätere; es ist das Ansich, das aber später erscheint, nämlich im Wissen, und später zum Bewußtsein und zum Wissen kommt. Die Form der Idee kommt zur Erscheinung als Resultat, das aber wesentlich das Ansich, der Anfang ist; wie der Inhalt der Idee so ist, daß das Letzte das Erste und das Erste das Letzte ist, so ist, was als Resultat erscheint, die Voraussetzung, das Ansich, die Grundlage. Diese Idee ist nun im zweiten Element, im Elemente der Erscheinung überhaupt zu betrachten.

Von zwei Seiten können wir diesen Fortgang auffassen.

Die erste ist diese. Das Subjekt, für das diese Idee ist, ist das denkende Subjekt. Auch die Formen der Vorstellung nehmen

der Natur der Grundform nichts, daß diese Grundform für den Menschen als denkenden ist. Das Subjekt verhält sich überhaupt denkend, denkt diese Idee; das Subjekt aber ist konkretes Selbstbewußtsein. Diese Idee also muß für das Subjekt sein als konkretes Selbstbewußtsein, als wirkliches Subjekt.

Oder man kann sagen, jene Idee ist die absolute Wahrheit. Die absolute Wahrheit ist für das Denken; für das Subjekt aber muß die Idee nicht nur Wahrheit sein, sondern das Subjekt muß auch die Gewißheit der Idee haben, die diesem Subjekt als solchem, als endlichem, dem empirisch konkreten, dem sinnlichen Subjekt angehört. Gewißheit hat die Idee für das Subjekt nur, sofern die Idee eine wahrgenommene, sofern sie für das Subjekt ist. Wovon ich sagen kann: „das ist", das hat Gewißheit für mich, das ist unmittelbares Wissen, das ist Gewißheit. Zu beweisen, daß das, was ist, auch notwendig ist, daß das wahr ist, was mir gewiß ist, das ist die weitere Vermittelung, das ist dann der Übergang ins Allgemeine. Indem wir von der Form der Wahrheit angefangen haben, ist dazu überzugehen, daß die Wahrheit die Form der Gewißheit erhält, daß sie mir ist.

Die andere Seite des Fortganges ist von der Idee aus. Das ewige Anundfürsichsein ist dies, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urteilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen; aber der Unterschied ist ebenso ewig aufgehoben, das an und für sich Seiende ist ewig darin in sich zurückgekehrt, — nur insofern ist es Geist. Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sei, daß dies ein Verhältnis Gottes, der Idee nur zu sich selbst sei. Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, wo es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, der Trennung und Entzweiung kommt. Das Andere ist bestimmt als Sohn, die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung als der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee in dieser Bestimmung ist die Bestimmung des Unterschiedes noch nicht vollendet; es ist nur der abstrakte Unterschied im allgemeinen. Wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigentümlichkeit; der Unterschied ist nur eine Bestimmung. Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt, sind noch nicht so zur Bestimmung gekommen, daß sie verschiedene Bestimmung hätten.

Von dieser Seite ist das Urteil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung des Andern als solchen erhält, daß dies

Andere ist als ein Freies für sich selbst, daß es erscheint als ein Wirkliches, Außen, ohne Gott, als ein solches, das ist. Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtsein in das an und für sich Seiende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Identität, Idee. Daß der Unterschied sei, dazu ist erforderlich das Anderssein, daß das Unterschiedene das Anderssein sei als Seiendes. Es ist nur die absolute Idee, die sich selbst bestimmt und die, indem sie sich bestimmt, als in sich absolut frei in ihr selbst sicher ist. So ist sie dies, indem sie sich bestimmt, dies Bestimmte als Freies zu entlassen, so daß es als Selbständiges ist, als selbständiges Objekt. Das Freie ist nur für das Freie vorhanden; nur für den freien Menschen ist ein andrer auch als frei. Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urteilen das Andere als ein Freies, Selbständiges entläßt. Dies Andere, als ein Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt.

Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte. Sie ist dies, zu sein, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ihm selbst, sondern ein Erschaffenes, dessen Sein nur ein gesetztes ist. Das Sein der Welt ist dies, einen Augenblick des Seins zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dies zu sein: zurückzukehren in ihren Ursprung, in das Verhältnis des Geistes, der Liebe zu treten, das Verhältnis des Geistes, der Liebe zu sein, was das dritte Element ist. Das zweite ist der Prozeß der Welt an ihr, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen.

Dies ist das zweite Element, d. i. die Erschaffung der Welt. Das Erste in der Idee ist nur das Verhältnis des Vaters zum Sohne; aber das Andere erhält auch die Bestimmung des Andersseins, des Seienden. Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschiedes, daß die Fortbestimmung zu weiterem Unterschiede fortgeht, daß der Unterschied sein Recht erhält, sein Recht der Verschiedenheit.

Diesen Übergang am Momente des Sohnes hat Jakob Böhme, wie schon gesagt, so ausgedrückt, daß der erste Eingeborene, Luzifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hinein imaginiert, d. i. sich für sich gesetzt habe, zum Sein fortgegangen und so abgefallen sei. Aber unmittel-

bar sei an seine Stelle getreten der ewig Eingeborene. Jenes Andere nun haben wir auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, die Welt der Endlichkeit, wo das Andere die Form hat, zu sein, und doch seiner Natur nach nur das ἕτερον, das Bestimmte, das Unterschiedene, Beschränkte, Negative ist. Die endliche Welt ist die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt. So zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes. Die Natur tritt nur in das Verhältnis zum Menschen, nicht auch für sich selbst ins Verhältnis zu Gott; denn die Natur ist nicht Wissen. Gott ist der Geist; die Natur weiß nichts vom Geiste. Sie ist von Gott geschaffen, aber sie tritt nicht von sich aus in das Verhältnis zu ihm, — in dem Sinne, daß sie nicht wissend ist. Sie ist nur im Verhältnis zum Menschen und ist in diesem Verhältnisse das, was die Seite seiner Abhängigkeit heißt. Sofern sie vom Denken erkannt wird, daß sie von Gott erschaffen, daß Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denkenden Menschen gewußt. Insofern wird sie in Verhältnis zum Göttlichen gesetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.

2. Abschnitt.

Der natürliche Mensch.

a) Die innere Entwicklung.

»[1]) Die dritte Sphäre ist darum die Objektivität als endlicher Geist, die Erscheinung der Idee an und in demselben, Erlösung und Versöhnung als selbst göttliche Geschichte und zugleich als Aufheben der äußerlichen Objektivität überhaupt und damit reale Vollendung des Geistes.

Dies [ist] das Moment der göttlichen, entwickelten Objektivität, in welchem das Göttliche ebensosehr zu seinem höchsten Außersichsein kommt, als es darin seinen Wendungspunkt hat, und eben beides, die höchste Entfremdung, die Spitze der Entäußerung ist dies Moment der Rückkehr selbst.

Indem nun dies die Geschichte der göttlichen Idee am endlichen Geist [ist], so hat sie selbst unmittelbar die zwei Seiten, die Geschichte des endlichen Bewußtseins selbst

---

[1]) Mskr. [Überschrift]: c. 17/8 21

zu sein, so wie es nach der Unmittelbarkeit vereinzelt ist, und diese Geschichte [zu sein], wie sie Gegenstand für dasselbe objektiv, d. h. wie sie die Geschichte Gottes, wie sie an und für sich ist[1]).

Die Notwendigkeit solcher Geschichte liegt erstlich in der göttlichen Idee, daß Gott als Geist dieser Prozeß ist, dessen Momente selbst die Gestalt vollständiger Realität, damit endlichen Selbstbewußtseins haben und damit die göttliche Idee am und im endlichen Selbstbewußtsein sich verwirkliche. Die andere Seite der Notwendigkeit dieser Manifestation aber ist, daß sie für das Selbstbewußtsein sei, eben weil sie diese Geschichte als im endlichen Selbstbewußtsein ist. Gott muß als das Ganze seiner Offenbarung für sich sein; so ist er nur geoffenbart. Diese seine Geschichte, aber in ihrer Objektivität und Wahrheit muß ihm der Gegenstand sein. Diese wahrhafte Geschichte des endlichen Geistes ist es nun, die zu fassen ist.

Der Geist ist nach der Idee seiner Wahrheit, zuerst in der Bestimmung seiner Allgemeinheit (Vater), nicht im Elemente des Denkens zu sein. Aber der endliche Geist ist eben dies, daß die Momente des Begriffs des Geistes als unterschieden, auseinandergehalten, gleichgültig auseinanderfallen und daß jene erste Allgemeinheit als erste, nicht im Begriffe, nicht im Denken gesetzte, abstrakte Allgemeinheit, unmittelbares Sein, nur als seiende, unmittelbare ist.

[2]) Das Positive ist abstrakte Allgemeinheit, (wegen des Auseinanderfallens) noch nicht zur Totalität bestimmte. So ist die erste Weise des Geistes, als endlicher, als natürlicher Geist, natürlicher Mensch zu sein.

Diese Bestimmung ist nach ihrem Begriffe zu fassen. Sie ist unmittelbar der Widerspruch, unaufgelöst an sich selbst. Der Geist ist Geist nur als unendliche Rückkehr in sich, als die Vermittlung seiner mit sich selbst, d. i. ebenso aufgehobene Vermittlung; die Unmittelbarkeit aber ist das nicht Vermittelte, selbst das Unlebendige, viel weniger das Geistige, — das Tote, wenn etwas sein könnte ohne diese Vermittlung. Der natürliche Geist ist wesentlich das, was er nicht sein und bleiben soll.

---

[1]) Mskr.: Dies hier, jenes die Gemeinde.

[2]) Am Rande: Das Bewußtsein dessen, was er ist

Dies ist eine sehr wichtige Bestimmung und die wahrhafte, und deswegen die, wie er [der endliche Geist] von der Religion als dem Wissen der Wahrheit vorgestellt werden muß. Wir haben das, was in ihr enthalten ist, näher und in konkretern Formen zu betrachten.

Der natürliche Mensch ist, wie er nicht sein soll; er ist der Mensch, der sich nach der Einzelheit seines Daseins bestimmt. Er ist zuerst wollender Mensch; denn der Wille überhaupt ist das Beschließen, dies, wodurch der Mensch als Individuum konstituierend gegen anderes ist, Widerstand leistet, sich abtrennt. Er ist noch nicht denkender Mensch, der[1]) sich nach Gedanken, d. i. dem Allgemeinen, — d. i. in Rücksicht auf den Willen nach einem Zweck, der an und für sich ist, nach dem Guten bestimmt. Denken und sich nach Allgemeinem bestimmen, dies gehört schon zum Verlassen jener Unmittelbarkeit und bloßen Natürlichkeit, die zum unmittelbaren Menschen gehört.

Der natürliche Mensch ist so der in sich selbst gegen sich und gegen die äußerliche Natur nicht befreite; er ist der Mensch der Begierde, der Rohheit, der Selbstsucht, der Mensch der Abhängigkeit, der Furcht. In seiner Abhängigkeit von der Natur kann er milder oder roher sein[2]). Unter einem milden Himmelsstrich — und dies ist vornehmlich das Bestimmende — wo die Natur ihm die Mittel zur Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse gibt, kann seine Natürlichkeit milde, wohlwollend, von einfachen Bedürfnissen und Verhältnissen bleiben, und die Geographie, Reisebeschreibungen geben angenehme Schilderungen von solchen Zuständen. Aber teils [sind] diese milden Sitten zugleich mit barbarischen Gebräuchen, Sitten (Menschenopfer u. dgl.) verknüpft, völligem Verviehen (Stammeshäupter in den Freundschaftsinseln um so vornehmer, lassen sich füttern, liegen gleichsam auf der Fütterung). [Von] Inseln und Küsten am östlichen Asien [gibt es] reizende Schilderungen. Aber [teils] erscheint, hängt solcher Zustand von zufälligen Umständen ab — z. B. wie Klima, so Abgeschnitten-

---

[1]) Mskr.: und

[2]) Am Rande: Unmittelbarer Mensch als negativ ist ein Zweites. *α*) Unbefangener, Unmittelbarer, Unschuld. *β*) Unmittelbar für geistiges Bewußtsein im Verhältnis wahrhafter Bestimmung. Unfrei — Gefühl der Abhängigkeit als religiöses.

sein von andern, insularische Lage — und ist ohne solche auch äußerlich unmöglich, teils aber ist hiebei gar nicht von empirischen Möglichkeiten auszugehen. Ohnehin, solche Beobachtungen und Beschreibungen betreffen das äußere, gutmütige Benehmen der Menschen gegen Fremde, gegen andere, aber gehen nicht in das Innere der Verhältnisse und Zustände ein, setzen [auch] einen geringen Maßstab an für das, was der Mensch sein soll. Es ist nicht darum zu tun, was einem für ein Zustand gefallen hat, und daß er nun wünscht, in solchem mögen sich er oder gar die Menschen überhaupt befinden. Allen solchen Ansichten, schalen Möglichkeiten und Wünschen einer kranken Philanthropie, die von Abstraktionen ohne die Umstände, nicht von konkreten Zuständen ausgehen, steht schon die Wirklichkeit gegenüber, aber wesentlich der Begriff, die Natur der Sache, und diese ist jene Bestimmung der Natürlichkeit. Die Notwendigkeit erscheint in Gestalt äußerlicher Umstände, und die Möglichkeitskrämer meinen, alles getan zu haben, wenn sie die Möglichkeit darein setzen, daß die äußerlichen Umstände nichts an und für sich [sind] und anders sein können. Aber äußerliche Umstände [sind] nur so oder so gestaltete Veranlassungen einer notwendigen Entwicklung, welche selbst solche äußerlichen Umstände [benutzt]. Jene Natürlichkeit, Unschuld ist es, zu welcher der Geist nicht bestimmt ist, welche wider seinen Begriff ist. So milde solcher Zustand sei, so ist er α) nicht ohne Greuliches, β) überhaupt aber ohne dasjenige allgemeine Selbstbewußtsein und dessen Folgen, Entwicklungen, welche die Ehre des Geistes ausmachen. Dieser natürliche, mehr oder weniger [rohe] Zustand enthält ferner [immer schon ein Element der geistigen Kultur in sich].

Das Andere aber hiezu ist eben der Begriff des Geistes selbst ohne die Bestimmung der Unmittelbarkeit, ohne diesen Gegensatz. Dieser allgemeine Begriff des Geistes ist das, was an und für sich ist, die göttliche Idee selbst. Der Mensch, weil er Geist ist, ist an sich diese Idee, und zwar, da der Begriff zunächst im Menschen als Endlichem ganz überhaupt das Gegenüberstehende der Objektivität der göttlichen Idee ist, so kann, ist jene Idee eben als sein Ansich bestimmt, d. h. nicht er, wie er Mensch ist, sondern seine innere Substanz, nicht [wie er] als endlicher Geist wirklich ist, [sondern] seine

Wahrheit, als die er nicht unmittelbar existiert, oder zu der er[1]) als Geist sich erst erheben soll, die selbst nur wahrhaft ist als geistig hervorgebracht.

Diese zwei Bestimmungen sind im unmittelbaren Menschen: α) dieser sein Begriff oder seine Möglichkeit — denn dies ist seine Möglichkeit, aber als solche, nur als solche, β) seine Unmittelbarkeit, sein Selbstbewußtsein, nicht wie es sein soll. (Jenes [wird vorgestellt] als Zustand, Existenz, Geschichte, dann [folgt] der Übergang daraus in diese Bestimmung, — Sündenfall.)

Die notwendige Vereinigung dieser beiden Bestimmungen liegt in dem Wesen des Geistes, als anfangender Geist so unmittelbar zu sein, darin sich selbst als unmittelbaren Gegenstand [sich] gegenüberzusetzen. [Man muß hier den] Unterschied bemerken zwischen Vorstellung und Begriff. Was so im Begriffe bestimmt ist, dies wird auf dem Boden der Vorstellung zu Zuständen der Existenz und zu einem Übergange von einem Zustand in den andern. Diese Weise [haben wir] zuerst kürzlich zu betrachten. —

Es braucht nur kürzlich erinnert zu werden, daß die Darstellung des ersten Moments, des Begriffs, die Vorstellung ist, daß der Mensch ursprünglich nach Gottes Ebenbilde geschaffen worden, daß sein erster Zustand der Zustand der Vollkommenheit, und zwar der geistigen Vollendung wie der physischen Bedürfnislosigkeit gewesen [sei, daß also dies Moment des Begriffs] für sich herausgenommen und dann diese Bestimmung als [äußerlich real] vorgestellt wurde. (Jene empirischen, milden Zustände, von denen gesprochen worden, will man, wenn[gleich] man davon gerührt wird, doch nicht für einen Zustand der Vollendung ausgeben, so wenig als den Zustand der Kindheit im menschlichen Leben. Im Zustande der Kinder zeigen sich bereits die Begierden, Selbstsucht, das Böse usf., so in jenen empirischen Zuständen auch, obwohl schwächeres Schlimmes wie schwächeres Gutes.) Man hat dann diesen Zustand nach Belieben weiter ausgemalt, aber eben damit sich in Schwierigkeiten und leere Vorstellungen ihrer Auflösung verwickelt; z. B. daß die Frauen die Kinder mit Schmerzen gebären, liegt in der weiblichen Organisation, — wie wäre nun diese vorzustellen, wenn jenes nicht sein

[1]) M s k r.: erst

sollte? In derselben [menschlichen] Organisation liegt die Notwendigkeit des Todes der Individuen, — wie [wäre] nun vorzustellen, daß sie nicht altern, nicht sterben? Näher liegt hierin eine Verwicklung mit der Zeit und der unendlichen sinnlichen Fortdauer der leiblichen Beschaffenheit.

[1])[Dieser Zustand ist] aber sofern als ein Zustand der höchsten geistigen Vollendung gefaßt worden, des Menschen in der Einheit mit der Natur, so an sich als ungetrübte, durch Reflexion sich nicht von ihr ab-, in sich wendende Intelligenz, [die] — nicht durch Gegenüberstellung und Abtrennung von ihr — sie als ihre Geistigkeit, als ihr Zentrum durchdringe, durchfühle, durchschaue und so als reines, höchstes Wissen existiere, den Kern der Metalle, die Qualitäten der Pflanzen, der Tiere in ihrer innersten Bestimmung erfasse und deren wahrhafte Beziehung auf die entsprechenden Seiten des Menschen erkenne und fasse und so zur Natur sich verhalte als zu einem entsprechenden, die Organisation nicht zerstörenden Kleide: die Natur der objektivierte, hinausgeworfene Leib, alle Töne, Farben, Gestaltungen der Natur entsprechen einem Tone des Geistes, und die Anschauung dieser Einheit (Fassen der Natur) sei der Mensch. Die Naturbestimmungen und die seinigen entsprechenden wissen ist Erkennen der Natur aus sich. Dieser Gedanke ist aber leer, wenn er gründlich betrachtet wird, so sehr er als ein Ideal der Phantasie sich empfiehlt und so sehr [er] seine Wurzel in der Idee selbst haben soll, daß sie nämlich das Ursprüngliche ist, und ebenso der wirkliche Zustand so der ideale, dieser Idee gemäße sei.

Aber dies erste unmittelbare Verhältnis ist so ein Verhältnis des Gefühls, des Instinkts oder im Bewußtsein der

[1]) Am Rande: Es sind aber dreierlei Vorstellungsweisen in Ansehung dieses primitiven Zustandes anzuführen: α) solcher primitive [Zustand] ist von der Philosophie aus Gründen [der Reflexion]*) als der auch in der Wirklichkeit und Zeit erste Zustand behauptet worden — nicht nach jenen empirischen Beschreibungen als ein Zustand bloß äußerlichen Wohlbefindens, leidlosen Befindens, sanfter, wohlwollender Sitten und denselben angemessener, jedoch beschränkter Entwicklung der Intelligenz, sondern er ist ab[solut gut].

β) spekul. Mensch

γ) Mensch gut von Natur ohne Übergang und Rückkehr

*) Hegel hatte zuerst geschrieben: aus spekulativen Gründen. Nachher hat er das Wort „spekulativen" ausgestrichen, ohne es durch ein anderes zu ersetzen.

Anschauung unmittelbare, aus dem unendlichen Gegensatze nicht zurückgekehrte Beziehung, nicht durchs Denken rekonstruiert, nicht durch dasselbe entwickelt[1]). Es ist leicht von Gefühlen und Anschauungen gesprochen als von mannigfachen, weil Anschauung, Gefühl unmittelbar und so mannigfach als seine Gegenstände [ist], aber eines wie das andre [wird] nur durch Reflexion entwickelt. Es hilft nichts, daß der Himmel und [die] Erde, Menschen und Künste in ihrer Schönheit vor den leiblichen Augen aufgeschlagen liegen, so ist das, was, und wann etwas davon im Subjekt ist, dürftig, wenn es nicht [durch] in sich gebildete Reflexion [entfaltet wird][2]).

[Der] erste Zustand, durch Reflexion entfaltet, ist Zustand des Gefühls, eines in sich Konzentrierten, Unmannigfaltigen. Die Natur hat nicht in ihrem ausgedehnten Reichtum eine Beziehung zum Subjekt, sondern eine ganz bornierte; erst das Denken ist es, das den Reichtum der Beziehungen fürs Gefühl oder [für die] Anschauung entfaltet. Sonst ist das Gefühl in sich konzentriert, nur Gefühl seiner Einzelheit, und die Anschauung ist vielmehr nur sinnliche Anschauung, d. i. äußerliches Verhalten zu Äußerlichem; es ist seine eigene errungene Innerlichkeit — und errungen will sie sein, — ohne Interesse, theoretisch, d. i. ohne Interesse des Innern, der Wesenheit desselben, ohne Interesse des entwickelten, bestimmten Innern. Dieses sind die Gesetze der Natur; diese werden nicht angeschaut, — [es] hilft nichts, den Himmel noch so fromm, unschuldig und gläubig anschauen — [sind] nicht ein unmittelbares Verhältnis, sondern vielmehr gedacht, nur durch Eindringen in die Anschauung, Aufhebung des sinnlichen Verhältnisses des unmittelbaren Außereinander[3]).

Es ist etwas ganz anderes, die Idee des Geistes im allgemeinen als des Zentrums der Natur und der Totalität seiner Identität mit ihr zu erfassen und die Weise zu erkennen, wie diese Idee im Selbstbewußtsein zur Wirklichkeit kommt und welchen Weg sie dazu braucht, — als dies, daß sie nicht bloß

---

[1]) Am Rande: α) in sich konzentriert, Gefühl, nicht entwickelt, fehlt Mannigfaltigkeit.

[2]) Am Rande: Reflexion [ist] überhaupt Unterscheiden

[3]) Am Rande: β) Anschauung — nicht das Wesentliche und Wahrhafte der Dinge, sondern [das] Sinnliche

γ) gedachte nur

in der Allgemeinheit, sondern in der Bestimmtheit gewußt werde und sich wisse, und dann die Unmittelbarkeit derselben, wie sie als wirkliche ist, eben die Bestimmtheit des unmittelbaren Seins. Es ist noch zu bemerken, [wie] jene Darstellung sich abzumühen hat, den Abfall, das Anderswerden, [diesen] unübersteiglichen Knoten zu begreifen.

Ein anderes aber ist es dann wieder[1]), daß die Idee vor die Vorstellung gebracht werde, und hier ist es unumgänglich, daß sie als ein Zustand, eine primitive, aus Gottes Hand hervorgegangene Menschheit vorgestellt werde. Es ist ein hoher, in seinem Grunde wahrhafter Glaube, daß der Mensch nach Gottes Bild erschaffen ist, dies seine ursprüngliche Bestimmung, sein wahrhaftes Ansichsein ist, und daß der Zustand, der dieser seiner Idee nicht entspricht, das Ungöttliche, Nichtseinsollende ist, und ferner, wovon nachher, daß es seine Schuld ist, der Idee entfremdet zu sein.

Eine andere Form [der auf] die spekulative Idee sich gründenden Verarbeitung dieser Bestimmung, daß an sich die Natur des Menschen göttlich ist, ist die, welche den Philosophen, teils Heiden, teils Christen angehört, die die tiefe Idee, die dem Christentum zugrunde liegt, immer vor sich gehabt und in trübern oder reinern Gestaltungen das Verhältnis der menschlichen und göttlichen Natur philosophisch spekulativ, jedoch in reinen Gedanken aufzufassen [suchte. Hiezu] ist anzuführen, daß nämlich der erste Mensch, d. i. der Mensch an sich, von ihnen als Eingeborener, Sohn Gottes aufgefaßt worden, als das Moment der Objektivierung Gottes in der göttlichen Idee, Adam Kadmon, Logos, Urmensch (J. Böhme). Dies hängt so zusammen. Eben die Idee des Menschen in seiner Wahrheit [ist] also Moment Gottes in seinem ewigen Sein, Moment der Manifestation.«

b) Gut und Böse.

»Daß [der] Mensch von Natur gut sei, ist eine Lehre neuerer Zeit, im modernen Sinne; seine Neigungen, Anlagen [gelten als gut] in dem Sinne, daß [er] nicht nach seiner Idee, sondern wie er empirisch von Natur ist, nach seiner lebendigen Wirksamkeit und Dasein [und] Wollen gut ist ohne Vermittlung

[1]) Am Rande: Wenn es nur darum zu tun ist

des Negativen und die Entwicklung für sich nur ein positives, in sich ungehindertes, nicht durch die Negativität hindurchgehendes Heraussetzen dieser Anlagen ist, [aus] der Möglichkeit zur Wirklichkeit und Wirksamkeit ohne Vermittlung durch ein negatives Moment hindurchzugehen, gute Neigungen und Anlagen zu pflegen. Nach dieser Vorstellung [könnte] das, was am Menschen ist, wie er nicht sein soll, nur durch äußerliche Zufälligkeiten oder zufälligen Mangel der Befriedigung jener Anlagen [entstanden], nur Mangel der freien Gelegenheit ihrer Entfaltung sein. [Dies ist die] kahle Ansicht der Pädagogik unserer Zeit, die einesteils die Eitelkeit nährt, eben das Eitle gewähren läßt und Eitles hervorbringt, andernteils nicht einsieht, die Tiefe der Menschheit nicht erforscht und auch keine Tiefe mehr hervorbringt, sondern in kahlen Kreisen selbstgefällig und zufrieden sich bewegt.

Daß Zucht, wahrhaft ernste und gute Erziehung eben dies selbst bewirkt, das Natürliche, die Selbstsucht abzutun, vornehmlich durch intellektuelle Bildung, Darreichung, intellektuelle Milch des Vernünftigen, Allgemeinen und guter, rechtlicher Sitten [ist gewiß. Es ist] aber damit eben nicht das, was man „von Natur" heißt. Aber [ebenso ist klar, daß] um solchen Zustand eines sittlichen Volkes zu erreichen, jener [ursprüngliche] Zustand grell vorhanden sein muß und [daß] die Erziehung selbst die Geschichte [der Bildung] — aber in milderem Tone — und [ihr] Durchlaufen ist[1]). [Es ist die] Zufriedenheit neuerer Zeiten, den Menschen von Natur [für] gut, seine Entwicklung nur [als] positives Heraussetzen [anzusehen]. Sittlicher Zustand der Griechen [ist uns vor Augen]; allerdings erscheint zurückgedrängt das Moment des Negativen; [er zeigt] nicht dies grelle Hervortreten. Aber [wäre es nur] Versenktsein [des Volkes] in diese Zufriedenheit, Selbstgefälligkeit ohne Negativität, so würde er [der Verfall ins Böse] von außen hereinbrechen, wenn es am besten dran ist. Zu nachsichtige, gemeine Eltern meinten, es fehle weiter nichts, nur gute Erziehungsanstalten. —

[2]) Indem die Idee des Menschen an sich als paradiesischer Zustand [vorgestellt wird], aber diese Idee wirklich ist, nur

---

[1]) Am Rande: Gute Zug

[2]) Mskr.: Wahrheit, erstes Moment, ohne solche Formen α) wirkliche intellektuelle Vollkommenheit β) gut überhaupt von Natur.

als natürlicher und so existierender Zustand ist, so ist die Verbindung jenes ersten mit diesem zweiten ein Übergang, und zwar in das Schlimmere, ein Anderswerden, Abfall von der göttlichen Idee, — dem Ebenbild. Es ist zunächst der Vorstellung zugeschrieben worden, daß der Zusammenhang als ein Übergang in zwei Zuständen vorgestellt wird. Was ihr als solcher angehört, ist nur, daß es zwei Zustände sind, die zusammenhängen, und nicht jene unmittelbare Natur selbst ein Übergang ist. Dies [ist] näher zu betrachten.

Erster Zustand [ist ein] unmittelbar natürlicher der Begierde, Neigung überhaupt. Aber dieser natürliche Zustand ist Zustand des Bewußtseins. Schon Leben ist unmittelbar, aber nur als Prozeß. So noch mehr [das] Bewußtsein. Das Bewußtsein der Begierde ist nicht ohne Willen, sondern sie ist sein Wollen und Wollen in seiner Freiheit.

Wollen des Natürlichen ist, näher bestimmt, böse, Wille der Trennung, Setzen seiner Einzelheit gegen anderes. [So ist der] Gegensatz in ihm, aber unmittelbar auch [der] seiner Einzelheit und seiner Allgemeinheit. Mensch [ist] Bewußtsein, auch Denken; [das ist seine] allgemeine Bestimmung, das Gute [steht] vor ihm. Mensch [ist er] nur als Übergehen, [er unterscheidet] Gutes und Böses. Böses [ist das] überhaupt, wie er nicht sein soll (mit diesem allgemeinen Namen müssen wir uns hier begnügen). Beides [steht] vor ihm; [er hat die] Wahl zwischen beidem, und böse ist sein Wille. [So ist das Böse] seine Schuld. Dies Böse ist seine Selbstsucht. [Er hat] Zwecke nur seiner Einzelheit, insofern [sie] dem Allgemeinen entgegengesetzt ist, d. i. insofern er natürlicher [Mensch] ist. Daß er natürlicher [Mensch] ist, ist sein Wille, sein Setzen. Keine Ausrede, der Mensch sei von Natur, Erziehung, Umständen so, [kann ihn] rechtfertigen, entschuldigen, [die] Schuld benehmen. Darin allein, daß es seine Schuld ist, ist seine Freiheit; das Gesetztsein [wird] durch den Menschen selbst anerkannt, er allein geehrt durch [seine] Schuld.

So ist es, daß die vorhin so genannte Unmittelbarkeit des natürlichen Seins selbst nur ist als Gesetztsein, als Wollen, als Übergang, — dies [ist die] wahrhafte Bestimmung. Bloß abstrakt natürlich ist der Mensch weder gut noch böse; das heißt aber, er ist überhaupt nicht wirklicher Mensch. In ihm [ist] das Unmittelbare, weil er Geist ist, wie es wahrhaft ist,

gesetzt. So [ist auch die] Welt, [die] unmittelbare Natur, [das] Erschaffene überhaupt das Unmittelbare, [das] Erscheinende, das an sich aber so nur das Zweite ist.

Näher bezeichnet ist dieser Übergang ein solches Bewußtsein überhaupt, das Erkennen, Fühlen, Bewußtsein der Idee, des Allgemeinen und [ein] das Vorseiende nach derselben Bestimmen, Erfassen, [ein] an und für sich bestimmtes Allgemeines. Nur durchs Erkennen, denn nur durch Wissen und Bewußtsein ist der Mensch, und sein Wille ist nicht das Bewußtlose, ist nicht ein Instinkt.

[1]) Aber Erkennen und Wollen oder Bewußtsein ist überhaupt ebensowohl Wollen des Bösen als des Guten[2]). Also [ist] der erste Wille, erstes Dasein nicht notwendig böse. Aber Wille, Erkenntnis ist allerdings — ist es überhaupt, wie schon erwähnt, — dies, was den Wendepunkt seiner in sich selbst hat. Ferner dann: der erste Wille ist natürlicher Wille, Wille[3]) der Begierde, [darum aber auch] Erkennen, Wille, eben die Form, die unendliche Form des Erkennens, sein Inhalt aber unmittelbar. [Der] Inhalt ist eben der natürliche, der die Einzelheit zum Zwecke hat, die Selbstsucht, und dies ist der unmittelbare, der erste Inhalt — [nur erst] formelle Freiheit noch.

So ist das Böse, [der] Wille der Selbstsucht nur durch Bewußtsein, Erkennen, und ist erster Wille. Man muß vor sich haben den Begriff der Sache. [Man] kann sagen, es sei zwar formelle Freiheit; aber ebendamit [ist] der Inhalt gegeben, [der Wille] nicht freier Wille, [und so gibt es] nicht Schuld. Wie fixiert oder vorübergehend dieser erste böse Wille sei, ob Regung, ob Leben eines Menschen, eines Volkes, geht uns nicht an; [es ist] ein notwendiger, momentaner oder längerer Durchgangspunkt. Aber im Erkennen liegt dann ebensosehr das göttliche Prinzip der Wendung, Rückkehr zu sich selbst; es schlägt die Wunde und heilt sie, [weil] das Prinzip Geist und Wahrheit ist.«

Das Erste ist, daß das subjektive Bewußtsein gesetzt wird, wie es ist. Es ist als Geist auf der einen Seite dies, von der Un-

[1]) Am Rande: γγ) Im Bewußtsein Erkennen.

[2]) Am Rande: Gutes oder Böses ist Erkennen.

[3]) Am Rande: als erster — ist eben unmittelbarer Inhalt der Endlichkeit, erster Inhalt, erster Zweck.

mittelbarkeit anzufangen und sich zum reinen Denken, zum Unendlichen, zum Wissen von Gott zu erheben. Wenn man dies in bestimmter Form betrachtet, so ist darin enthalten, was wir aus der christlichen Religion wissen. Das Bewußtsein soll in sich gehen, sich konkret sein, was es an sich ist; so geht es von der Unmittelbarkeit aus und erhebt sich vermittelst ihrer Aufhebung zum Denken. Darin liegt, daß seine wahrhafte Natur ist, seine Unmittelbarkeit zu verlassen, sie als eine Weise zu betrachten, in der es nicht sein soll. Der Mensch als unmittelbarer, natürlicher Mensch soll sich als ein solcher betrachten, der ist, wie er nicht sein soll. Dies hat man so ausgedrückt, daß man sagt: der Mensch ist böse von Natur.

In dem unmittelbaren Menschen sind zwei Bestimmungen, die erste, was er an sich ist, seine Anlagen, seine Vernünftigkeit, Geist an sich, das Ebenbild Gottes, was er innerlich an sich ist. Die zweite ist seine Natürlichkeit, daß seine Vernünftigkeit noch nicht entwickelt ist. Der Mangel hierin ist, daß der Mensch eben nur an sich Vernunft, Geist ist; dies ist der Mangel selbst: der Geist soll nicht an sich sein, sondern er ist nur Geist, indem er für sich ist. Die Natur ist nur vernünftig an sich; dies Ansich sind ihre Gesetze. Deswegen gerade ist sie nur Natur. Hingegen der Mensch soll Geist für sich sein, nicht nur Geist an sich; das Ansichsein, die Natürlichkeit soll aufgehoben werden.

In dem Aufheben ist zweierlei enthalten: was soll aufgehoben werden? Nur die Form des Ansichseins oder die absolute Ursprünglichkeit. Daß er Geist an sich ist, ist das, was sich erhält und bleibt, wie sich in der göttlichen Idee der Zweck erhält. Man kann also wohl sagen: weil der Mensch Geist an sich ist, ist er gut von Natur. Dies von Natur gut sein aber ist noch nicht gut; denn er ist noch nicht, wie er sein soll, solange er nur an sich oder unmittelbar der natürliche Mensch ist. Die Unmittelbarkeit ist das, wie der Mensch nicht sein soll, was aufzuheben ist. Diese erste Bestimmung ist also so ausgedrückt, daß der Mensch von Natur böse sei.

Es ist dies ein Ausdruck, der unbequem ist und viele falsche Vorstellungen hervorbringen kann. Die Sache ist die. Der Mensch ist von Natur so, wie er nicht sein soll. Er soll Geist sein; das natürliche Sein aber ist nicht Geistsein. Zu bemerken ist, daß einem dabei gleich gewisse Einwendungen einfallen. Die Kinder sind nicht böse; auch auf viele Völker und Individuen

scheint jene Bestimmung nicht zu passen. Es ist indessen überhaupt sich nicht auf empirische Zustände zu berufen.

Die Kinder sind unschuldig und zwar, weil sie keinen Willen haben, keiner Zurechnung fähig sind. Zum Bewußtsein seiner gehört, sich entschließen zu können, Willen zu haben, Einsicht in die Natur der Handlungen zu besitzen. Insofern nun durch das Heranwachsen der Wille gesetzt wird, so erscheint er zunächst als Willkür, die ebensosehr das Gute wollen kann wie das Böse, gar nicht ihrer Natur nach nur das Böse will. So ist der Zustand der Kinder ein Zustand der Unschuld, weder gut noch böse. Der Mensch soll aber nicht wie ein Kind, er soll in diesem Sinne nicht unschuldig sein; was er tut, daran soll er schuld sein. Daß der Zustand des Kindes auch einen Willen enthält, gehört dem Empirischen an; aber das Kind ist noch nicht Mensch, denn dieser hat die Einsicht, ist wollender Mensch. Bei jenem Zustande der Unschuld soll der Mensch nicht stehen bleiben.

Was das anbetrifft, daß der Wille Willkür sei, dies oder jenes wolle, so ist indertat diese Willkür nicht Wille; der Wille ist dies erst, insofern er sich entschließt, denn soweit er noch dies oder jenes will, ist er nicht Wille. Der natürliche Wille ist Wille der Begierde, der Neigung, die das Unmittelbare will, die noch nicht d i e s will; dazu gehörte notwendig, daß er vernünftiger Wille wäre, daß er einsähe, daß das Gesetz das Vernünftige ist. Es ist die Anforderung an den Menschen, nicht als natürlicher Wille zu sein, nicht zu sein, wie er nur von Natur ist. Ein anderes ist der Begriff des Willens; der natürliche Mensch hat in ihm an sich seine Existenz, aber solange er noch darin nur existiert, ist er nur Wille an sich, noch nicht wirklicher Wille, noch nicht als Geist. Dies ist das Allgemeine. Das Spezielle muß entfernt werden. Die Hauptsache ist, daß solche Zustände wie der des Kindes nicht vor Augen zu haben sind.

Dagegen, daß der Wille böse sei, fällt uns noch ein Weiteres ein. Wir sprechen vom Willen, wenn wir den Menschen konkret betrachten, und das konkret Wirkliche kann nicht bloß ein Negatives sein. Der böse Wille aber ist bloß als negatives Wollen gesetzt; das ist nur ein Abstraktum. Man sagt, die Menschen sind doch nicht so böse; sieh dich doch nur um. Wenn wir hingegen sprechen, der Wille sei böse von Natur, so ist dies der Wille nur als negativ. Aber indertat ist der Mensch, wenn er von Natur nicht so ist, wie er sein soll, doch an sich vernünftig,

Geist. Dies ist in ihm das Affirmative, und daß er von Natur nicht ist, wie er sein soll, betrifft daher nur die Form des Willens. Das Wesentliche ist, daß der Mensch an sich Geist ist. Dies, was an sich ist, beharrt; im Aufgeben des natürlichen Willens, dieses abstrakt Negativen, ist der Begriff das Beharrende, das sich Hervorbringende: man hat also auch dabei dies Konkrete vor sich, dem jene Abstraktion widerspricht. Dies geht soweit, daß, wenn man den Teufel aufstellt, man zeigen muß, daß Affirmatives in ihm sein muß; seine Charakterstärke, seine Energie, Konsequenz erscheint weit besser, affirmativer als die manches Engels[1]). Es müssen im Konkreten sogleich affirmative Bestimmungen hervortreten.

Bei diesem allen vergißt man, wenn man vom Menschen spricht, daß man solche Menschen im Sinne hat, die durch Sitten, Gesetze usf. gebildet und erzogen sind. Es sind schon sittlich, moralisch gebildete Menschen, schon rekonstruierte, in eine Weise der Versöhnung gesetzte Menschen. Aber von dem, was in die bestimmte Sphäre der Moralität gehört, kann erst die Rede sein innerhalb eines besondern Zustandes; es betrifft nicht die Natur des Geistes.

In der Religion als in der Darstellung der Wahrheit ist vielmehr wesentlich vorgestellt die auseinandergelegte Geschichte dessen, was der Mensch ist. Es ist eine spekulative Betrachtung, die hier waltet; die abstrakten Unterschiede des Begriffs werden hier nacheinander vorgeführt. Wenn der erzogene, gebildete Mensch betrachtet werden soll, so muß an ihm die Umwandlung, die Rekonstruktion vorkommen, die Zucht, die er durchlaufen hat, der Übergang vom natürlichen Willen zum wahrhaften, und sein unmittelbar natürlicher Wille muß darin als aufgehoben vorkommen.

Die erste Bestimmung ist also, daß der Mensch unmittelbar nicht so ist, wie er sein soll. Das Zweite ist, daß der Mensch selbst sich so betrachten soll; das Bösesein wird so in das Verhältnis der Betrachtung gesetzt. Dies wird leicht so genommen, daß es nur diese Erkenntnis sei, nach der der Mensch als böse gesetzt werde, so daß diese Betrachtung eine Art äußerer Forderung, Bedingung sei, und wenn er sich nicht so betrachten würde, auch die andere Bestimmung wegfiele, daß er böse sei. Indem

[1]) Vgl. S. 117, Anm. 1.

diese Betrachtung zur Pflicht gemacht wird, kann man sich indertat vorstellen, daß nur sie das Wesentliche und ohne sie auch ihr Inhalt nicht sei.

c) Die Erkenntnis und das Bedürfnis nach Versöhnung.

Zweitens aber wird dann das Verhältnis der Betrachtung auch so gestellt, daß die Betrachtung oder die Erkenntnis es sei, die den Menschen böse *mache*, so daß sie selbst das Böse und das sei, was nicht sein soll, oder daß die Erkenntnis der Quell des Bösen sei. In dieser Vorstellung liegt der Zusammenhang des Böseseins mit der Erkenntnis; dies ist ein wesentlicher Punkt.

Die nähere Weise der Vorstellung dieses Bösen ist, daß der Mensch durch die Erkenntnis böse werde, wie die Bibel es darstellt, daß er vom Baume der Erkenntnis gegessen habe. Hiedurch kommt die Erkenntnis, die Intelligenz, das Theoretische in ein näheres Verhältnis mit dem Willen; die Natur des Bösen kommt näher zur Sprache. Hiezu ist zu sagen, daß indertat die Erkenntnis es ist, die der Quell alles Bösen ist; denn das Wissen, das Bewußtsein ist dieser Akt, durch den die Trennung gesetzt ist, das Negative, das Urteil, die Entzweiung in der nähern Bestimmung des Fürsichseins überhaupt. Die Natur des Menschen ist, nicht zu sein, wie er sein soll; die Erkenntnis ist es, die ihm dies aufschließt und das Sein, wie er nicht sein soll, dadurch hervor- und ans Licht bringt. Jenes Soll ist sein Begriff, und daß er nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist. Die Erkenntnis ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist. Das Tier, der Stein, die Pflanze sind nicht böse. Das Böse ist erst innerhalb des Kreises der Entzweiung vorhanden; es ist das Bewußtsein des Fürsichseins gegen anderes, aber auch gegen das Objekt, das in sich allgemein ist in dem Sinne des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erst durch diese Trennung bin ich für mich, und darin liegt das Böse. Böse sein heißt abstrakt: mich vereinzeln; es ist die Vereinzelung, die sich abtrennt von dem Allgemeinen. Dieses ist das Vernünftige, die Gesetze, die Bestimmungen des Geistes. Aber mit jener Trennung entsteht erst das Fürsichsein und erst das Allgemeine, das Geistige, die Gesetze, das, was sein soll. Es ist also nicht, daß die Betrachtung ein äße-

nes Verhältnis zum Bösen habe, sondern das Betrachten, die Erkenntnis ist selbst das Böse.

Zu diesem Gegensatz ist es, daß der Mensch, indem er Geist ist, fortzugehen hat, für sich zu sein überhaupt, so daß er zu seinem Objekte seinen Gegenstand hat, das, was für ihn ist, das Gute, das Allgemeine, seine Bestimmung. Der Geist ist frei; die Freiheit hat das wesentliche Moment dieser Trennung in sich. In dieser Trennung ist das Fürsichsein gesetzt und hat das Böse seinen Sitz; hier ist die Quelle des Übels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit, der Giftbecher, aus dem der Mensch sich Tod und Verwesung trinkt, und zu gleicher Zeit der Quellpunkt der Versöhnung. Denn sich als böse zu setzen, ist an sich Aufhebung des Bösen.

Noch eine Bestimmung ist hinzuzufügen. In dieser Trennung ist der Mensch als für sich seiend bestimmt. Das Fürsichsein ist als Bewußtsein, Selbstbewußtsein, unendliches Selbstbewußtsein abstrakt unendlich. Daß der Mensch sich seiner Freiheit, ganz abstrakter Freiheit bewußt ist, das ist sein unendliches Beisichsein, das in frühern Religionen nicht so zum Bewußtsein gekommen ist, in denen der Gegensatz nicht zu dieser Tiefe, dieser Absolutheit fortgegangen ist. Dadurch, daß dies hier geschehen, ist nun zugleich die Würde des Menschen auf einen weit höhern Standpunkt gesetzt. Das Subjekt hat hiedurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes; denn es ist für sich seiendes Selbstbewußtsein. Es ist als die reine Gewißheit seiner in sich selbst; es existiert in ihm der Punkt unendlicher Subjektivität: es ist zwar abstrakt, aber abstrakt an und für sich Sein. Dies kommt in der Gestalt vor, daß der Mensch als Geist unsterblich ist, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, daß er die Freiheit ist, von allem zu abstrahieren. Darin ist gesetzt, daß er der Sterblichkeit entnommen ist; es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, daß die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist.

Sterblich ist nach unserer Vorstellung etwas, das sterben kann; unsterblich ist das, was in den Zustand kommen kann, daß das Sterben nicht eintritt. Verbrennlich und unverbrennlich: da ist das Brennen eine Möglichkeit, die von außen an den Gegenstand kommt. Die Bestimmung vom Sein ist nicht so eine Möglichkeit, sondern affirmativ bestimmte Qualität, die

es jetzt schon an ihm hat. So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst später in Wirklichkeit trete; sie ist gegenwärtige Qualität. Der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig; der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit. Für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, — dies ist die Ewigkeit[1]). Die Ewigkeit des Geistes ist hier zum Bewußtsein gebracht in diesem Erkennen, in dieser Trennung selbst, die zur Unendlichkeit des Fürsichseins gekommen ist, die nicht mehr verwickelt ist in Natürliches, Zufälliges, Äußeres. Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist; aber der nächste Standpunkt ist, daß der Geist auch nicht sein soll, wie er nur für sich, nur natürlicher Geist ist, sondern daß er sein soll, wie er an und für sich ist. Der Geist soll sich betrachten, und dadurch ist die Entzweiung; er soll nicht auf diesem Standpunkte stehen bleiben, daß er nicht ist, wie er an sich ist, sondern soll seinem Begriffe, dem allgemeinen Geist angemessen werden. Auf dem Standpunkte der Entzweiung ist dies ein Anderes, und er selbst ist natürlicher Wille, in sich entzweit. Diese Entzweiung ist insofern sein Gefühl oder Bewußtsein des Widerspruchs, und es ist damit das Bedürfnis des Aufhebens des Widerspruchs gesetzt, das Bedürfnis der Versöhnung. Diese hat hier auf diesem Standpunkt eine eigentümliche Form.

In diesem Erkennen nämlich, in dieser Trennung, Entzweiung, haben wir gesagt, bestimmt sich hier das Subjekt, faßt sich auf als das Extrem des abstrakten Fürsichseins, der abstrakten Freiheit. Die Seele senkt sich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Diese Seele ist die unentwickelte, die nackte M o n a d e, die leere, erfüllungslose Seele; indem sie aber an sich der Begriff, das Konkrete ist, so ist diese ihre Leerheit, Abstraktion widersprechend gegen ihre Bestimmung, konkret zu sein. Das Allgemeine ist also, daß in dieser Trennung, die als unendlicher Gegensatz entwickelt ist, diese Abstraktion aufgehoben werden soll. Diese Abstraktion ist auch an ihr selbst ein Wille, ist konkret; aber die Erfüllung, die jenes Abstraktum der Monade an sich vorfindet, ist der natürliche Wille. Die Seele findet nichts vor als Begierde, Selbstsucht usf. in ihr, und es ist dies eine der Formen des Gegensatzes, daß Ich, die Seele in ihrer Tiefe,

[1]) „W e r k e“, S. 268: , die nicht bloß Dauer ist, wie die Berge dauern, sondern Wissen.

und die reale Seele, die des natürlichen Menschen, voneinander so unterschieden sind, daß die reale Seele nicht eine solche ist, die dem Begriff angemessen gemacht, die daher zu ihm zurückgeführt ist, vielmehr an ihr selbst nur natürlichen Willen findet. Der Gegensatz, worin die reale Seite weiter entwickelt ist, ist die Welt, und so steht der Einheit des Begriffs eine Gesamtheit des natürlichen Willens gegenüber, dessen Prinzip Selbstsucht ist, und die Verwirklichung desselben tritt als Rohheit, Verdorbenheit usf. auf. Die Objektivität dagegen, die das reine Ich hat, die für es als eine ihm angemessene ist, ist nicht sein natürlicher Wille und nicht die Welt. Sondern die angemessene Objektivität ist nur das allgemeine Wesen, dieser Eine, der in sich nicht erfüllt ist, dem alle Erfüllung, Welt gegenübersteht.

Das Bewußtsein dieses Gegensatzes, dieser Trennung des Ich und des natürlichen Willens, dies Bewußtsein ist das eines unendlichen Widerspruchs. Das Ich ist mit dem natürlichen Willen, mit der Welt in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen. Dies ist der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Es kann eine Versöhnung auf diesem Standpunkte stattfinden, die aber ungenügend und partiell ist, nämlich eine Ausgleichung des Ich in sich selbst so, wie in der stoischen Philosophie das Ich für sich ist; es weiß sich als denkend, und sein Gegenstand ist das Gedachte, das Allgemeine, und dies ist ihm schlechthin alles, ist ihm die wahrhafte Wesenheit, so daß nur es ihm gilt. Ein Gedachtes ist es, gehört dem Subjekt an, denn es ist von ihm gesetzt. Aber eine solche Versöhnung ist nur abstrakt; alle Bestimmung liegt außerhalb dieses Gedachten, und dieses ist nur die formelle Identität mit sich.

Auf dem absoluten Standpunkt aber kann und soll nicht solch eine abstrakte Versöhnung stattfinden; auch der natürliche Wille kann nicht in sich befriedigt werden, denn er und der Weltzustand genügen ihm nicht, der seine Unendlichkeit erfaßt hat. Die abstrakte Tiefe des Gegensatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Vereinigung, die ebenso vollkommen ist.

Die absolute Idee muß für das Bewußtsein und in demselben, die Wahrheit für das Subjekt und in demselben werden. Das Erste ist das Bedürfnis der Wahrheit, das Zweite die Art und Weise ihrer Erscheinung.

Fürs erste, was das Bedürfnis betrifft, so ist dabei vorausgesetzt, daß im subjektiven Geiste die Forderung vorhanden ist, die absolute Wahrheit zu wissen. Dies Bedürfnis enthält unmittelbar dies in sich, daß das Subjekt in der Unwahrheit sei. Als Geist aber steht es an sich zugleich über dieser seiner Unwahrheit, und deswegen ist diese ein solches, das überwunden werden soll. Die Unwahrheit ist näher dies, daß das Subjekt in der Entzweiung seiner gegen sich selbst sei, und das Bedürfnis drückt sich demnach so aus, daß diese Entzweiung in ihm und eben damit seine Entzweiung von der Wahrheit aufgehoben, daß es somit versöhnt werde, und diese Versöhnung in sich kann nur Versöhnung mit der Wahrheit sein. Dies ist die nähere Form des Bedürfnisses. Die Bestimmung ist diese, daß die Entzweiung überhaupt im Subjekt ist, daß das Subjekt böse ist, daß es die Entzweiung in sich ist, der Widerspruch, nicht das Auseinanderfallende, sondern das zugleich sich Zusammenhaltende. Erst dadurch ist es entzweit, ist der Widerspruch in sich selbst.

Daraus ergibt sich die Forderung, daran zu erinnern, zu bestimmen, was die Natur, Bestimmung des Menschen und wie sie zu betrachten ist, wie sich der Mensch betrachten, was er von sich wissen soll. Hier kommen wir gleich auf die entgegengesetzten Bestimmungen. Die eine heißt: der Mensch ist von Natur gut, sein allgemeines, substanzielles Wesen ist gut; er ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist. Ihr entgegen ist die zweite Bestimmung: der Mensch ist von Natur böse. Das sind die Gegensätze zunächst für uns, für die äußere Betrachtung. Das Weitere ist, daß es nicht nur eine Betrachtung ist, die wir machen, sondern daß der Mensch dieses Wissen von sich selbst habe, wie er beschaffen, was seine Bestimmung ist.

Der Mensch ist von Natur gut. Mehr oder weniger ist das in unsern Zeiten das Überwiegende. Bei Behandlung der Gemeinde wird zu betrachten sein, wie sich in ihr die religiöse Anschauung, das religiöse Verhältnis ausbildet, bestimmt. Gilt nur der eine Satz, daß der Mensch von Natur gut, das Unentzweite ist, so hat der Mensch nicht das Bedürfnis der Versöhnung, und hat er keine Versöhnung nötig, so ist der ganze Gang überflüssig, den wir hier betrachten.

Es ist wesentlich, zu sagen, daß der Mensch gut ist; er ist Geist

an sich, Vernünftigkeit, er ist mit, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Gott ist das Gute, und der Mensch ist als Geist der Spiegel Gottes; er ist an sich der gute. Gerade auf diesen Satz gründet sich allein die Möglichkeit seiner Versöhnung. Die Schwierigkeit, Zweideutigkeit des Satzes liegt aber in der Bestimmung des „an sich". Der Mensch ist gut an sich; man meint damit alles gesagt zu haben, aber dies Ansich ist eben die Einseitigkeit, womit gar nicht alles gesagt ist. Der Mensch ist gut an sich, das heißt, er ist gut nur auf innerliche Weise, seinem Begriffe, und darum nicht seiner Wirklichkeit nach. Der Mensch, insofern er Geist ist, muß, was er wahrhaft ist, wirklich, d. h. für sich sein. Von Natur gut, das heißt unmittelbar gut, und der Geist ist eben dies, nicht ein Natürliches, Unmittelbares zu sein; sondern als Geist ist der Mensch dies, aus der Natürlichkeit herauszutreten, in diese Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseins überzugehen. Die physikalische Natur bleibt beim Ansich stehen, ist an sich der Begriff. In ihr aber kommt der Begriff nicht zu seinem Fürsichsein; in ihr tritt diese Trennung eines Individuums von seinem Gesetze, seinem substanziellen Wesen nicht ein, eben weil jenes Individuum nicht frei ist. Das Ansich der Natur sind die Gesetze der Natur; sie bleibt ihren Gesetzen treu, tritt nicht aus ihnen heraus. Dies ist ihr Substanzielles; sie ist eben damit in der Notwendigkeit. Der Mensch aber ist dies, daß er seinem Ansichsein, dieser seiner allgemeinen Natur sich gegenübersetzt und in diese Trennung tritt. Gerade dies, daß er an sich gut ist, enthält diesen Mangel. Es ist richtig, der Mensch ist von Natur gut; aber damit hat man nur ein Einseitiges gesagt. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst sein soll, was er an sich ist, daß er das für sich werden soll. Er soll nicht bleiben, wie er unmittelbar ist; er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen: das ist der Begriff des Geistes.

So entspringt unmittelbar aus dem, was gesagt worden, die andere Bestimmung. Jenes Hinausgehen über seine Natürlichkeit, über sein Ansichsein ist das, was zunächst die Entzweiung im Menschen begründet, das, womit die Entzweiung gesetzt ist. Diese ist das Heraustreten aus jener Natürlichkeit, Unmittelbarkeit; aber das ist nicht so zu nehmen, als ob nur erst das Heraustreten das Böse sei, sondern in der Natürlichkeit selber ist dies Heraustreten schon selbst enthalten. Das Ansich ist das Unmittelbare; weil aber das Ansich des Menschen der Geist

ist, so ist der Mensch in seiner Unmittelbarkeit schon das Heraustreten aus dieser, der Abfall von ihr, von seinem Ansichsein. Darin liegt der zweite Satz begründet: der Mensch ist von Natur böse, sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse. In seinem Natürlichsein ist zugleich der Mangel vorhanden; weil er Geist ist, so ist er von seinem Ansichsein unterschieden, ist er die Entzweiung. In der Natürlichkeit ist die Einseitigkeit unmittelbar vorhanden. Wenn der Mensch nur nach der Natur ist, so ist er böse. Wie der Mensch an sich, seinem Begriffe nach ist, das nennen wir wohl abstrakt den Menschen nach seiner Natur; aber im konkreten Sinn ist der Mensch, der seinen Leidenschaften und Trieben folgt, der in der Begierde steht, dem seine natürliche Unmittelbarkeit das Gesetz ist, der natürliche Mensch. Der Mensch ist in seinem Natürlichsein zugleich ein Wollender, und indem der Inhalt des Wollens nur der Trieb, die Neigung ist, so ist er böse. Der Form nach, daß er Wille, Wollen ist, ist er nicht mehr Tier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens sind noch das Natürliche. Das ist dieser, und zwar der höhere Standpunkt, daß der Mensch von Natur böse ist, und zwar darum, weil er ein Natürliches ist.

Was man sich leerer Weise vorstellt, daß der erste Zustand des Menschen der Stand der Unschuld gewesen sei, ist der Stand der Natürlichkeit, des Tieres. Der Mensch soll schuldig sein; sofern er gut ist, soll er nicht sein, wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld, sein Wille, er soll imputabel sein. Schuld heißt überhaupt Imputabilität. Der gute Mensch ist gut mit seinem Willen und durch seinen Willen, insofern mit seiner Schuld. Unschuld bedeutet willenlos sein, zwar ohne böse, aber ebendamit auch, ohne gut zu sein. Die natürlichen Dinge, die Tiere sind alle gut; aber dies Gutsein kann dem Menschen nicht zukommen. Insofern er gut ist, soll er es mit seinem Willen sein.

Die absolute Anforderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen beharre. Er ist zwar sogleich Bewußtsein, aber er kann als Mensch doch Naturwesen sein, insofern das Natürliche den Zweck, Inhalt, die Bestimmung seines Wollens ausmacht. Näher muß man diese Bestimmung im Auge haben: der Mensch ist Mensch als Subjekt, und als natürliches Subjekt ist er dieser Einzelne, und sein Wille ist dieser einzelne Wille, ist erfüllt mit dem Inhalte der Einzelheit. Das heißt, der natürliche Mensch

ist selbstsüchtig. Von dem Menschen aber, der gut heißt, verlangen wir wenigstens, daß er sich nach allgemeinen Bestimmungen, Gesetzen richte. Die Natürlichkeit des Willens ist näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens.

Wenn wir nun betrachten, was der Mensch an sich ist, so liegt darin sogleich die Mangelhaftigkeit des Ansichseins. Aber damit, daß der Mensch, insofern er natürlicher Wille ist, böse ist, ist die andere Seite nicht aufgehoben, daß er an sich gut ist; das bleibt er immer seinem Begriffe nach. Aber der Mensch ist Bewußtsein, damit Unterscheiden überhaupt, damit ein wirklicher, ein Dieser, Subjekt, unterschieden von seinem Begriff, und indem zunächst dies Subjekt nur unterschieden und noch nicht zur Einheit, Identität der Subjektivität und des Begriffes, zu der Vernünftigkeit zurückgekehrt ist, so ist seine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit, und diese ist die Selbstsucht. Das Bösesein setzt sogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus; es ist damit nur gesetzt der Widerspruch des Ansichseins, des Begriffs, und der Einzelheit, des Guten und des Bösen. Es ist falsch zu fragen: ist der Mensch von Natur gut oder nicht? Das ist eine falsche Stellung. Ebenso oberflächlich ist es zu sagen, er sei ebensowohl gut wie böse. An sich, seinem Begriffe nach, ist er gut; aber dies Ansich ist eine Einseitigkeit, und diese hat die Bestimmung, daß die Wirklichkeit, das Subjekt, das Dieses ein nur natürlicher Wille ist. Es ist somit das eine wie das andere gesetzt, aber wesentlich im Widerspruche, so daß eine der beiden Seiten die andre voraussetzt, nicht daß die eine nur sei, sondern es sind beide in dieser Beziehung, daß sie entgegengesetzt sind.

Das ist die erste Grundbestimmung, die wesentliche Begriffsbestimmung.

Der zweite Punkt ist, daß die Ansicht, die wir als die wesentliche in Gedanken gefaßt haben, in dem Menschen überhaupt wirklich werden soll, d. h. daß der Mensch zu der Unendlichkeit dieses Gegensatzes von gut und böse in sich komme und daß er — er ist ein Natürliches — als Natürlichkeit sich böse w i s s e, daß er dieses Gegensatzes in sich bewußt werde, wisse, daß er der ist, der böse ist. Ebenso aber gehört dazu, daß sich das Böse zugleich auf das Gute bezieht, daß die Forderung des Guten,

des Gutseins vorhanden ist, daß er zum Bewußtsein dieses Widerspruchs und zum Schmerz über ihn, über diese Entzweiung kommt. Die Form dieses Gegensatzes haben wir in allen Religionen gehabt. Aber der Gegensatz gegen die Macht der Natur, gegen das sittliche Gesetz, den sittlichen Willen, die Sittlichkeit oder gegen das Schicksal, alles das sind untergeordnete Gegensätze, die nur ein Besonderes enthalten. Es gilt da: der Mensch, der ein Gebot übertritt, ist böse, aber nur in diesem partikulären Falle, er steht im Gegensatze nur gegen dies besondere Gebot. In der parsischen Religion sahen wir das Gute und das Böse im allgemeinen Gegensatze gegeneinander stehen; dort aber ist der Gegensatz außer dem Menschen, und dieser selbst ist außer ihm, — es ist nicht dieser abstrakte Gegensatz innerhalb seiner selbst vorhanden.

Darum ist die Forderung, der Mensch solle diesen abstrakten Gegensatz in sich erfassen. Nicht daß er nur dies oder jenes Gebot übertreten hat, sondern daß er böse ist an sich, daß er böse im allgemeinen, in seinem Innersten einfach böse ist, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist, das soll er sich zum Bewußtsein bringen[1]). Daß das Bedürfnis der allgemeinen Versöhnung — und darin liegt: der göttlichen, der absoluten Versöhnung — im Menschen sei, dazu gehört, daß der Gegensatz diese Unendlichkeit gewonnen habe, daß diese Allgemeinheit das Innerste umfasse, daß nichts ist, was außer diesem Gegensatze wäre, daß also der Gegensatz kein Besonderes ist. Das ist die tiefste Tiefe. Um diese Tiefe ist es zu tun. Tiefe heißt die Abstraktion, die reine Verallgemeinerung des Gegensatzes, daß seine Seiten diese ganz allgemeine Bestimmung gegeneinander gewinnen.

Dieser Gegensatz hat nun überhaupt zwei Formen. Einerseits ist es der Gegensatz im Bösen als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist; das ist der Gegensatz gegen Gott. Anderseits ist es der Gegensatz gegen die Welt, daß er in Entzweiung mit der Welt ist; das ist das Unglück, die Entzweiung nach der andern Seite.

---

[1]) „Werke", S. 261: Dies Böse personifiziert auf allgemeine Weise ist der Teufel. Dieser als das sich selbst wollende Negative ist darin die Identität mit sich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in seiner charaktervollen Energie besser ist, als mancher Engel.

Zuerst betrachten wir das Verhältnis der Entzweiung zu dem einen Extrem, zu Gott. Der Mensch, der dies Bewußtsein in sich hat, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist, hat darin den unendlichen Schmerz über sich selbst. Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatze gegen ein Sollen, ein Affirmatives; was nicht mehr ein Affirmatives in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz. Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, daß dies Affirmative in sich selbst das sich Widersprechende, Verletzte ist. Dieser Schmerz ist das eine Moment des Bösen. Das Böse bloß für sich ist eine Abstraktion; es *ist* nur im Gegensatze gegen das Gute, und indem es in der Einheit des Subjekts ist, ist dieses entzweit, und diese Entzweiung ist der unendliche Schmerz. Wenn im Subjekte selbst, in seinem Innersten, nicht ebenso das Bewußtsein des Guten, die unendliche Forderung des Guten ist, so ist kein Schmerz da, so ist das Böse selbst nur ein leeres Nichts, — denn es ist nur in diesem Gegensatze.

Das Böse und dieser Schmerz kann unendlich nur sein, indem das Gute, Gott gewußt wird als *ein* Gott, als reiner, geistiger Gott; nur indem das Gute diese reine Einheit ist, beim Glauben an *einen* Gott und in Beziehung auf diesen kann auch und muß das Negative fortgehen zu dieser Bestimmung des Bösen, kann die Negation fortgehen zu dieser Allgemeinheit. Die eine Seite dieser Entzweiung ist auf diese Weise vorhanden, durch die Erhebung des Menschen zur reinen geistigen Einheit Gottes. Dieser Schmerz und dies Bewußtsein ist die Vertiefung des Menschen in sich, ebendamit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen. Das ist die objektive, innerliche Vertiefung in das Böse; die innerliche Vertiefung affirmativ ist die Vertiefung in die reine Einheit Gottes.

Auf diesem Punkt ist vorhanden, daß der Mensch, Ich als natürlicher Mensch unangemessen ist dem, was das Wahrhafte ist, und ebenso ist die Wahrheit des einen Guten unendlich fest in mir. Diese Unangemessenheit bestimmt sich so zu dem, was nicht sein soll. Die Aufgabe, Forderung ist unendlich. Man kann sagen: indem ich natürlicher Mensch bin, habe ich einerseits Bewußtsein über mich, aber die Natürlichkeit besteht vielmehr in der Bewußtlosigkeit in Ansehung meiner, in der Willenlosigkeit. Ich bin ein solches, das nach der Natur handelt, und insofern bin ich, sagt man oft, nach dieser Seite schuldlos, insofern

ich nämlich kein Bewußtsein darüber habe, was ich tue, ohne eigenen Willen bin, es ohne Neigung tue, sondern mich durch Triebe überraschen lasse. Aber hier in diesem Gegensatze verschwindet die Schuldlosigkeit; denn eben das natürliche, bewußt- und willenlose Sein des Menschen ist das, was nicht sein soll, und es ist damit vor der reinen Einheit, vor der vollkommenen Reinheit, die ich als absolute Wahrheit weiß, zum Bösen erklärt. Es liegt in dem Gesagten, daß das Bewußtlose, Willenlose wesentlich selbst als das Böse zu betrachten ist. Und so bleibt der Widerspruch immer, mag man sich so wenden oder so. Indem sich jene sogenannte Schuldlosigkeit als das Böse bestimmt, bleibt die Unangemessenheit meiner gegen mein Wesen, gegen das Absolute, und nach der einen oder der andern Seite weiß ich mich immer als das, was nicht sein soll.

Das ist das Verhältnis zu dem einen Extrem, und das Resultat, die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demütigung meiner, die Zerknirschung; es ist Schmerz über mich, daß ich als Natürliches unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst als mein Wesen weiß, was in meinem Wissen und Wollen ist, daß ich es sei. —

Was das Verhältnis zu dem andern Extrem betrifft, so erscheint die Trennung hier als Unglück, daß nämlich der Mensch in der Welt nicht befriedigt wird. Seine Naturbedürfnisse haben auf Befriedigung weiter kein Recht, keine Ansprüche. Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu anderem und anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und insofern ist er ebenso wie die andern zufällig. Aber seine höhern Forderungen, die Forderungen der Sittlichkeit sind Forderungen und Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese an sich, in seinem Begriffe berechtigten Forderungen — er weiß vom Guten, und das Gute ist in ihm — im Dasein, in der äußerlichen Welt nicht ihre Befriedigung finden, so ist er im Unglück.

Dies Unglück ist es nun, das den Menschen in sich zurücktreibt, zurückdrängt, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, die er nicht erfüllt findet, gibt er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung in der Zusammenstimmung seiner mit sich selbst. Daß er die Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit dem Dasein erlange, gibt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich und befriedigt sich in sich selber.

Wir hatten diese zwei Formen der Entzweiung schon in den besondern Religionen. Jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von oben kommt, sahen wir im jüdischen Volke, — dabei bleibt die unendliche Forderung der absoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empirischen Wollen und Wissen. Das andere, das Zurückgetriebenwerden aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die römische Welt geendet hat, jenes allgemeine Unglück der Welt. Wir sahen die formelle Innerlichkeit, die in der Welt sich befriedigt, als Herrschaft der Zwecke Gottes, die als weltliche Herrschaft vorgestellt, gemeint und gewußt wird.

Beide Seiten haben ihre Einseitigkeit. Die erste kann als Empfindung der Demut ausgesprochen werden; die andre ist die abstrakte Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich konzentriert, — so ist sie der Stoizismus und Skeptizismus. Der stoische oder skeptische Weise war auf sich gewiesen, sollte in ihm selbst befriedigt sein. In dieser Unabhängigkeit, Starrheit des Beisichseins sollte er das Glück haben, die Zusammenstimmung seiner mit sich selbst; in dieser seiner abstrakten, ihm gegenwärtigen, selbstbewußten Innerlichkeit sollte er beruhen.

Es handelt sich hier um die höchsten, abstraktesten Momente; der Gegensatz ist der höchste, und beide Seiten sind der Gegensatz in seiner vollkommensten Allgemeinheit, im Innersten, im Allgemeinen selbst, der Gegensatz in seiner größten Tiefe. Beide Formen aber sind, wie gesagt, einseitig. Die eine enthält jenen Schmerz, jene abstrakte Demütigung; da ist das Höchste schlechthin die Unangemessenheit des Subjekts an das Allgemeine, die Entzweiung, Zerreißung, die nicht ausgefüllt wird, nicht ausgeglichen ist, der Standpunkt des Gegensatzes vom Unendlichen einerseits und einem festen Endlichen anderseits, — dies Endliche ist die abstrakte Endlichkeit. Was mir hiebei als das Meinige zukommt, das ist auf diese Weise nur das Böse. Ihre Ergänzung hat diese Abstraktion im andern, nämlich dem Denken in sich selbst; es ist die Angemessenheit meiner, daß ich in mir selbst befriedigt bin, befriedigt sein kann in mir selbst. Diese zweite Form aber ist für sich selbst ebenso einseitig, weil sie nur das Affirmative und zwar die Affirmation meiner in mir selbst ist. Die erste Seite, die Zerknirschung ist nur negativ, ohne Affirmation in sich; die zweite soll nun diese Affirmation, die Befriedigung seiner

in sich sein. Aber diese Befriedigung meiner in mir ist eine nur abstrakte Befriedigung durch die Flucht aus der Welt, aus der Wirklichkeit, — durch diese Tatenlosigkeit. Indem sie die Flucht aus der Wirklichkeit ist, ist sie auch die Flucht aus meiner Wirklichkeit, und zwar gerade nicht aus meiner äußerlichen Wirklichkeit, sondern aus der meines Wollens. Ich als dieses Subjekt, als der erfüllte Wille, — diese Wirklichkeit meines Willens bleibt mir nicht, aber es bleibt mir die Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseins. Dieses ist zwar vollkommen abstrakt, aber diese letzte Spitze des Tiefen ist darin enthalten und habe ich darin erhalten. Es ist nicht die Abstraktion von meiner abstrakten Wirklichkeit in mir oder von meinem unmittelbaren Selbstbewußtsein, von der Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseins. Auf dieser Seite ist also die Affirmation das Überwiegende; sie ist aber ohne jene Negation der Einseitigkeit des Unmittelbarseins, während dort die Negation das Einseitige ist. Diese zwei Momente nun enthalten in sich das Bedürfnis zum Übergang.

Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich zu diesem Gegensatze gereinigt, und indem sich dieser Gegensatz als existierendes Bedürfnis gezeigt und dargestellt hat, ist dies so ausgedrückt worden: da aber die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn (Gal. 4, 4). Das heißt: der Geist, das Bedürfnis des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt[1]).

3. Abschnitt.

Die Vorstellung des Sündenfalls.

»[Wir wollen noch] an [die] Vorstellung hievon kurz [nach] den Hauptmomenten erinnern: *a*) Adam im Paradies, [im]

[1]) „Werke", S. 319: Wir haben den Gott als Gott freier Menschen, aber zunächst noch in subjektiven, beschränkten Volksgeistern und in zufälliger Phantasiegestaltung gesehen; ferner den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeister. Dieser Schmerz war die Geburtsstätte für den Trieb des Geistes, Gott als geistigen zu wissen in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Dieses Bedürfnis ist durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes erzeugt worden. Dieser unmittelbare Trieb, diese Sehnsucht, die etwas Bestimmtes will und verlangt, gleichsam der Instinkt des Geistes, der darauf hingetrieben wird, hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen gefordert.

Garten der Tiere [hat] vom Baume des Erkennens des Bösen und Guten gegessen. β) [Die] Schlange [hat] gesagt: ihr werdet Gott gleich werden. γ) Sie sind erstlich endlich, sterblich dadurch geworden, und zugleich δ) Gott sprach: siehe, Adam ist worden wie unser einer; er weiß, was gut und böse ist[1]).

Es sind zunächst die Widersprüche zu bemerken, bei dieser Darstellung zu betrachten, die große Widersprüche enthält. Es wird vorgestellt, daß es dem Menschen verboten gewesen [sei], vom Baume (der Erkenntnis des Bösen und Guten) zu essen; er übertritt dieses Gebot, verführt äußerlich durch die Zusage, daß er dadurch Gott ähnlich werden werde, einfältig ihr glaubend („Hummeln und Wespen — Götter — wenn das Äpfelfressen Götter tät machen!"), er wird dafür bestraft. So geht alles in ganz endlicher, gemeiner Konsequenz zu, — es hängt sich eine so äußerliche Erblichkeit des Bösen an, — ohne alle Idee, ohne spekulativen Zug[2]). Jener erste Ungehorsam ist eine Zufälligkeit. Von dem Begreifen der Sünde ist nicht mehr die Rede, sondern es ist eine Geschichte, wie wir sie im äußerlichen Bewußtsein vor uns haben[3]). Was dabei aber, bei dieser vortrefflichen Konsequenz sogleich als inkonsequent erscheint[4]), ist, daß nicht der [beliebige] Baum, sondern der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen [vorgestellt ist]. Diese Bestimmung [ist] die Hauptsache, nicht daß es ein Baum ist und gemeine Früchte eines Baumes, von denen es sich handelt, [der Hinweis auf] Gutes und Böses führt uns gleich in eine ganz andere Region. Dies sind absolut substanzielle Bestimmungen des Geistes, [freilich] nicht so real wie ein Apfelessen[5]).

Es soll dann verboten sein, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen; aber diese Erkenntnis ist es,

---

[1]) Mskr.: (Tiefe Geschichte — Nebensache α) Gottes Verbot, ihn zu essen — Allerdings ist diese Abweichung von der Idee: erkennen, das nicht sein soll, in den Sinn, daß es aufgehoben werden soll.)

[2]) Am Rande: So ganz konsequent.

[3]) Am Rande: α) Gottes Verbot (— allerdings) — aber: nicht von einem Baum zu essen; so formeller Gehorsam — Inhalt seiner würdig. β) Dieses Individuum, — dagegen tritt ein Schuld, Freiheit, Zurechnung.

[4]) Mskr.: ist erscheint

[5]) Am Rande: Aber hier noch schwieriger, die Inkonsequenz unendlich.

die die Natur des Geistes ausmacht, — sonst ist er Vieh. Diese Erkenntnis, verspricht die Schlange, soll ihn Gott gleichmachen; [das erscheint als] Verführung durch Betrug, Hochmut, und nachher (Kap. 3, V. 22) ist es Gott, der sagt: „Siehe, Adam ist worden als unser einer und weiß, was gut und böse ist." Hier wird es Gott selbst in den Mund gelegt, daß eben die Erkenntnis und [zwar] die bestimmte Erkenntnis — d. i. im Allgemeinen — des Guten und Bösen das Göttliche des Menschen ausmache. Wie [die Geschichte im] Widerspruch gegen die Notwendigkeit des Erkennens, [so steht] gegen dasselbe [auch] dies, daß dann eine Strafe für die Erkenntnis eintreten und die physische Not, Sterblichkeit [diese Strafe] sein soll. [Dies] erscheint ebenso als ein Widerspruch[1]).

Es muß im allgemeinen bemerkt werden, daß ein tief spekulativer Inhalt in Bildern und bloßen Vorstellungen nicht dargestellt werden kann in seiner eigentümlichen, wahrhaften Weise und daher wesentlich nicht ohne Widerspruch. Denn der spekulative Inhalt ist eben das Auffassen des Begriffs der Sache, seiner Entwicklung und damit des innern Gegensatzes, den er enthält und durch den er sich durchbewegt[2]).

Da einmal die ursprüngliche göttliche Idee als ein Zustand des Menschen vorgestellt worden, so ist es für die Vorstellung konsequent, daß dagegen die Erkenntnis des Guten und Bösen als ein Zustand vorgestellt wird, der nicht hätte eintreten sollen, und aus diesem folgt alles übrige, was als inkonsequent herauskommt. [Die] Vernunft läßt sich durch diese Inkonsequenzen nicht irre machen. Denn indertat ist diese erste Reflexion, worin das Natürliche als Böses ist, ein Zustand, der nicht sein soll, d. i. der aufgehoben werden soll, — aber nicht ein solcher, der nicht eintreten soll: er ist eingetreten, indem Bewußtsein der Mensch ist. (Erkenntnis des Guten und Bösen ist ohnehin für sich nicht das Böse, — weitere Inkonsequenz.) Es ist die ewige Geschichte des Menschen, und dies ist das Tiefe dieser Darstellung, daß die ewige Geschichte des Menschen, Bewußtsein zu sein, darin enthalten

[1]) Am Rande: ε) notwendiger Zusammenhang der Endlichkeit, und auch nicht als Strafe: „damit er nicht auch esse vom Baume des Lebens."

[2]) Am Rande: Das eine der Entgegengesetzten so sehr als das andere wesentlich — In der Vorstellung das eine die absolute Idee, ursprüngliche W[ahrheit]

ist. [Wir haben hier die] ursprüngliche, göttliche Idee, [das] Ebenbild [Gottes], [das] Eintreten des Bewußtseins, Erkenntnis des Guten und Bösen, [damit] zugleich [die] Schuld, sowohl als etwas, das nicht sein soll, d. h. bleiben als Erkenntnis, als auch [als etwas], wodurch der Mensch göttlich ist. Erkennen heilt die Wunde, die es selber ist[1]).

Auch [wird der] Mensch aus dem Paradiese verwiesen, damit er nicht vom Baume des Lebens (Hom der Parsen) esse und lebe ewiglich. [Da ist] wieder eine Inkonsequenz. Das eine Mal [soll der Acker] Dornen und Disteln tragen usf. (dies ist aus dem Paradiese gejagt werden), [so erlangt die] Endlichkeit ewige Erkenntnis. — „Weil du solches getan" [spricht Gott; die Strafe ist] allerdings Folge der Erkenntnis. Tiere sind besser daran, befriedigen leichter ihre Bedürfnisse. — Das andere Mal [sagt Gott] V. 22: „damit er nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich." [Er muß das Paradies verlassen,] bloß damit er nicht von diesem Baum esse. [So erscheint die] Sterblichkeit [als] eine notwendige Folge der Endlichkeit.

[Es ist in dieser Erzählung die] Tiefe der Idee [nicht zu verkennen. Sie ist] spekulativ, eine Geschichte, welche die Natur des Menschen selbst betrifft, [wird aber] nirgend mehr erwähnt im alten Testament, [weder bei] Mose [, noch bei den] Propheten, nur bei Sirach 25, 32 [mit dem Sinne]: das Weib ist schuld[2]). [Es ist eine] Geschichte, welche die Natur des Menschen selbst betrifft.

[3]) Indem in der jüdischen Weltanschauung und dem Be-

---

[1]) Am Rande: γ) die Bestimmung, worein die Endlichkeit des Geistes fällt; es ist nicht wie [bei] der andern endlichen Welt eine seiende Beschränktheit, sondern [die] Trennung ist Bewußtsein, sein Entzweien, sein Setzen, Unterscheiden. Daher Arbeit, Mühe und Sterblichkeit als Folge oder Strafe, wie sie ausgedrückt [wird]. Auf Sterblichkeit [bezieht sich] v. 17: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zur Erde werdest, von der du genommen bist; denn du bist Erde und sollst wieder zur Erde werden." — Letzte Bestimmung, — höhere nur durch ewiges Leben.

[2]) „Die Sünde kommt her von einem Weibe, und um ihretwillen müssen wir alle sterben."

[3]) Mskr.: Immer ausgegangen: Gott Abrahams, Isaaks, Volk aus Ägypten geführt, immer ihre Partikularität, böse, die Halsstarrigkeit; kurz, ganz prosaisch und partikulär.

wußtsein ihres Zustandes jene Vorstellung nicht mehr enthalten war, so schlief ebenso wesentlich dies darin: Adam ist geworden wie unsereiner. Dies „ist geworden" drückt das besondere Moment aus, nicht die ursprüngliche, innerste Ebenbildlichkeit Gottes, sondern die wieder zu erringende. Sie ist als ein schon Gewordensein vorgestellt, drückt überhaupt diese andere Seite der Erkenntnis aus, daß es der Wendepunkt in sich ist. Joh. Meyer[1]) in [seiner] Bibelübersetzung erklärt dies „Adam" als den neuen Adam, als Christus, und indertat liegt nichts anderes darin als eben die wieder zu erringende Ebenbildlichkeit. Man kann dies die Verheißung desselben nennen. Man findet solche als Weissagung bildlich ausgedrückt in dem, was Gott zur Schlange sagt: „Ich will Feindschaft stiften zwischen deinem und des Weibes Samen; er wird dir den Kopf zertreten, du aber wirst ihn in die Ferse stechen." Indem in der Schlange das[2]) Prinzip der Erkenntnis selbständig, äußerlich von Adam, und zwar [nach] der Seite des Bösen vorgestellt wird, so ist es ganz konsequent, daß im Menschen als dem konkreten Erkennen die andre Seite des Umkehrens, der Reflexion enthalten ist und daß diese andre Seite jener den Kopf zertreten werde. Diese verheißene unendliche Seite der Erkenntnis hat dann ebenso im jüdischen Volke geschlafen. [Es war] in seine Beschränktheit und Partikularität versunken; nur später hat der Druck, die Not in demselben eine Sehnsucht, aber ebenso in beschränktem Sinne [geweckt], vornehmlich einen weltlichen und religiösen Retter zu hoffen, — religiös [aber] nur in dem Sinne der Wiederherstellung ihres Gottesdienstes.

[Dieser] ganze erste Punkt hat mit dem Begriffe der Freiheit den engsten Zusammenhang. [Er ist eine] Geschichte der menschlichen Freiheit [und ihrer] Kollision. [Es kollidiert] das Böse mit Gottes Voraussehen, Güte, Willen usf.; [wie] göttlicher Wille mit menschlicher Freiheit zu vereinigen [sei, das] gehört zum absoluten, göttlichen Leben, das göttlicher Geist ist. [Es muß] sich objektivieren [und ist] unfrei zunächst,

---

[1]) Meyer, Joh. Friedr. von, 1772—1842, hervorragender Frankfurter Jurist und Verwaltungsbeamter, zugleich theologisch und philosophisch tätig, der sogenannte „Bibel-Meyer"; sein Sohn Guido war mit einer Schwägerin Hegels verheiratet.

[2]) M s k r.: als

endlicher Geist, der Geist an sich. Dies Erste ist [dann] der Zorn Gottes.«

Die Sünde wird in der Erzählung vom Sündenfall so beschrieben, daß der Mensch vom Baume der Erkenntnis gegessen habe usf. Damit ist das Erkennen die Entzweiung, die Trennung, in der erst das Gute für den Menschen ist, aber zugleich auch das Böse. Es wird als verboten vorgestellt, von dem Baume zu essen, und so das Böse formell als Übertretung eines göttlichen Gebotes vorgestellt. Damit ist das Aufgehen des Bewußtseins gesetzt; zugleich aber ist es vorzustellen als ein Standpunkt, bei dem nicht geblieben werden soll, der aufzuheben ist; denn in der Entzweiung des Bewußtseins soll nicht stehengeblieben werden.

Weiter sagt die Schlange, daß der Mensch durch das Essen Gott gleich werden werde, und hat damit den Hochmut des Menschen in Anspruch genommen. Gott aber spricht zu sich selbst: „Adam ist worden wie unser einer.“ Die Schlange hat also nicht gelogen; Gott bestätigt, was sie gesagt hat. Man hat sich mit der Erklärung dieser Stelle viele Mühe gegeben und ist so weit gegangen, diesen Ausspruch Gottes für Ironie zu erklären; die höhere Erklärung aber ist, daß unter diesem Adam der zweite Adam, Christus, zu verstehen ist. Die Erkenntnis ist das Prinzip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Prinzip der Heilung des Schadens der Trennung ist. Es ist in diesem Prinzip des Erkennens auch das Prinzip der Göttlichkeit gesetzt, das durch fernere Ausgleichung zu seiner Versöhnung, zu seiner Wahrhaftigkeit kommen muß.

Es wird weiter vorgestellt, daß der Mensch natürliche Strafen, natürliche Übel empfangen habe; es ist dies ein ungewisser Inhalt, aber allerdings ist die Arbeit des Adam eine Folge der Erkenntnis. Die Tiere arbeiten nicht; das Arbeiten ist zugleich das Gepräge der höheren, der geistigen Natur des Menschen. Es heißt ferner, Adam und Eva seien aus dem Paradiese vertrieben worden, um nicht auch vom Baume des Lebens zu kosten. Es liegt darin dies, daß zwar die Individuen zur Erkenntnis kommen; aber das Individuum bleibt ein Einzelnes und damit ein Sterbliches.

Das also ist die Art und Weise der Gestalt, wie diese Begriffsbestimmung in der Vorstellung als eine Geschichte er-

scheint, für das Bewußtsein auf eine anschauliche, sinnliche Weise vorgestellt ist, so daß es als ein Geschehenes betrachtet wird. Es heißt, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen: das ist der Begriff des Menschen. Dieser Begriff wird nun auch als seiend vorgestellt. Der Mensch lebte im Paradiese; dies Leben wird der Stand der Unschuld genannt. Ferner heißt es, im Paradiese sei vorhanden gewesen der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, und der Mensch habe gegen Gottes Gebot davon gegessen. Einerseits ist es formell vorgestellt, daß dies Essen das Übertreten eines Gebotes gewesen sei. Der Inhalt aber ist das Wesentliche, daß die Sünde darin bestanden hat, daß er vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen habe, und zwar kommt dabei die Vorspiegelung der Schlange vor, daß der Mensch Gott gleich sein werde, wenn er die Erkenntnis des Guten und Bösen habe.

Es ergibt sich am Inhalt, daß die Frucht eine äußerliche Vorstellung ist; das gehört nur zur sinnlichen Darstellung. Sachlich heißt es, der Mensch habe sich zur Erkenntnis des Unterschiedes erhoben, und diese Erkenntnis sei die Quelle des Bösen, das Böse selbst. Es wird in den Akt des Erkennens, in das Bewußtsein das Bösesein gelegt. Allerdings liegt, wie schon oben gesagt, das Bösesein im Erkennen; das Erkennen ist die Quelle des Bösen. Denn Erkennen, Bewußtsein überhaupt heißt dies Urteilen, dies sich in sich selbst Unterscheiden. Die Tiere haben kein Bewußtsein, haben nicht dies Unterscheiden ihrer in sich selbst, kein freies Fürsichsein gegen die Objektivität überhaupt. Die Entzweiung ist das Böse, ist der Widerspruch; sie enthält die zwei Seiten, das Gute und das Böse. In dieser Entzweiung nur ist das Böse enthalten, und darum ist sie selbst das Böse. Es ist also ganz richtig, daß es das Bewußtsein ist, worein das Gute und das Böse fällt.

Nun wird vorgestellt, der erste Mensch habe diesen Fall getan. Da haben wir auch wieder diese sinnliche Weise des Ausdrucks. Dem Gedanken nach will der Ausdruck „der erste Mensch" so viel heißen wie „der Mensch als Mensch", nicht irgendein einzelner, zufälliger, nicht einer von den Vielen, sondern der absolut Erste, der Mensch seinem Begriffe nach. Der Mensch als solcher ist Bewußtsein; ebendamit tritt er in diese Entzweiung, in das Bewußtsein, das in seiner weitern Bestimmung Erkenntnis ist. Insofern aber der allgemeine Mensch

als erster vorgestellt wird, ist er als unterschieden von den andern vorgestellt. Dadurch entsteht die Frage: ist es nur einer, der dies getan hat, wie ist es an die andern gekommen? Da tritt dann die Vorstellung der Erbschaft der Sünde ein. Durch diese wird die Mangelhaftigkeit korrigiert, daß der Mensch als solcher in der Vorstellung als ein erster angeschaut wird. Die Einseitigkeit, daß die Entzweiung, die im Begriffe des Menschen überhaupt liegt, als das Tun eines Einzelnen vorgestellt wird, wird durch diese Vorstellung der Mitteilung, der Erbschaft integriert. — Wir haben beides nicht nötig, nicht jene erste Vorstellung und nicht jene Korrektur; sondern es ist der Mensch, das Bewußtsein, das in diese Entzweiung tritt.

Aber wie in dieser Entzweiung das Böse liegt, so ist sie auch der Mittelpunkt der Konversion, die das Bewußtsein in sich enthält, daß diese Entzweiung auch aufgehoben ist. Die höchste Entzweiung, die Unterscheidung des Guten und Bösen — gut als solches in seiner Bestimmung ist nur im Gegensatze gegen das Böse, und umgekehrt das Böse nur im Gegensatze gegen das Gute — ist allerdings das Erkennen, und der Mensch als Mensch, als Geist ißt vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen. Wenn die Erzählung berichtet, ein fremdes Wesen, die Schlange, habe den Menschen unter der Vorspiegelung verführt, daß der Mensch, wenn er das Gute und Böse zu unterscheiden wisse, Gott gleich werden werde, so ist vorgestellt, daß die Tat des Menschen von dem bösen Prinzip hergekommen sei. Aber Gott selbst ist die Bestätigung in den Mund gelegt, daß das Erkennen des Guten und Bösen zum Göttlichen des Menschen gehört. Er sagt selbst: „siehe, Adam ist geworden wie unser einer". Das Wort der Schlange war also gar keine Täuschung. Das wird gewöhnlich übersehen nach dem Vorurteil, das man einmal hat; man meint, es sei eine Ironie von Gott, Gott habe eine Satire gemacht. Aber was den Menschen als Menschen, als Geist auszeichnet, ist eben das Erkennen, Entzweien.

Als Strafe der Sünde wird dann ausgesprochen die Arbeit usf. Das ist im allgemeinen eine notwendige Konsequenz. Das Tier arbeitet nicht, oder nur gezwungen, nicht von Natur; es ißt sein Brot nicht im Schweiße seines Angesichts, bringt sich nicht selbst sein Brot hervor, sondern findet für alle Bedürfnisse, die es hat, unmittelbar in der Natur Befriedigung. Der Mensch findet auch das Material dazu in der Natur, aber das

Material, kann man sagen, ist das wenigste für ihn; die unendliche Vermittlung der Befriedigung seiner Bedürfnisse geschieht nur durch Arbeit. Die Arbeit im Schweiße des Angesichts, die körperliche, und die Arbeit des Geistes, bei der es saurer wird als bei jener, ist in unmittelbarem Zusammenhange mit der Erkenntnis des Guten und des Bösen. Daß der Mensch sich zu dem machen muß, was er ist, daß er im Schweiße seines Angesichts sein Brot ißt, es hervorbringen muß, dies gehört zum Wesentlichen, zum Ausgezeichneten des Menschen und hängt notwendig mit der Erkenntnis des Guten und Bösen zusammen.

Weiter wird vorgestellt, im Paradiese habe auch der Baum des Lebens gestanden; auch dies ist in einfacher, kindlicher Vorstellung gesprochen. Für die Wünsche des Menschen gibt es zwei Linien; die eine ist darauf gerichtet, in ungestörtem Glück, in Harmonie mit sich selbst und der äußern Natur zu leben, und das Tier ist es, was in dieser Einheit bleibt, während der Mensch darüber hinauszugehen hat. Die andere Linie geht etwa auf den Wunsch, ewig zu leben. Und die Vorstellung vom Lebensbaum ist nach diesen beiden Wünschen geformt. Wenn wir es nun näher betrachten, so zeigt es sich sogleich, daß dies nur eine kindliche Vorstellung ist. Der Mensch als einzelnes Lebendiges, seine einzelne Lebendigkeit, Natürlichkeit muß sterben. Aber sieht man die Erzählung näher an, so wäre dies das Wunderbare daran, das sich Widersprechende. Einerseits nämlich wird vorgestellt, der Mensch im Paradiese und ohne Sünde sei unsterblich, er würde leben können ewiglich. (Die Unsterblichkeit auf Erden und die Unsterblichkeit der Seele werden in dieser Erzählung nicht getrennt.) Denn, wenn der äußerliche Tod nur eine Folge der Sünde wäre, so wäre der Mensch im Paradies an sich unsterblich. Auf der andern Seite wird aber auch vorgestellt, der Mensch würde erst unsterblich werden, wenn er vom Baume des Lebens äße, — aber ohne Sünde wäre der Fall nicht anzunehmen, daß er vom Baume des Lebens äße; denn dies war ihm verboten. — Die Sache nun ist überhaupt diese, daß der Mensch unsterblich ist nur durch das Erkennen; denn nur als denkend ist er keine sterbliche, tierische, sondern eine reine, freie Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit als Totalität in sich selbst. Die tierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist ist Totalität in sich selbst.

4. Kapitel.

Der Gottmensch und die Versöhnung.

1. Abschnitt.

Die Wirklichkeit der Versöhnung.

»[1]) Das Zweite ist nun aber diese Erhebung des Geistes aus seinem natürlichen Willen, aus dem Bösen, aus dem Wollen der Einzelheit, aus jeder Art von Beschränktheit überhaupt, — auch [aus] der[2]) der Religion, der endlichen Religion. Diese Erhebung besteht darin überhaupt, daß der Mensch zum Bewußtsein des an und für sich Allgemeinen kommt und zwar als seines Wesens, [zum] Bewußtsein seiner Unendlichkeit und zwar als substanziell an und für sich seiend. Ein Moment ist so wesentlich als das andere, die absolute Objektivität als die unendliche Subjektivität; Eigenheit ohne Selbstsucht ist die unendliche Form des Bewußtseins, und ohne Selbstsucht [ist sie] eben die Allgemeinheit. Gott als Geist, der die unendliche Subjektivität, unendliche Bestimmtheit in ihm selbst ist: dies ist die absolute Wahrheit ebenso als der absolute Zweck für den Willen, d. i. daß das besondere Subjekt als solches diesen Zweck als den seinigen, allgemeinen selbst erkenne, — unendliche Freiheit — und [ihn] als solchen sich als dieses Subjekt zu eigen mache[3]).

Es ist dies das Bewußtsein der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, daß der Mensch an sich die göttliche Idee in sich trage, nicht nur in sich trage wie irgend sonst was, sondern daß dies seine substanzielle Natur sei, seine Bestimmung sei oder die einzige Möglichkeit derselben;

[1]) Mskr. als Überschrift: β)

[2]) Mskr.: die

[3]) Am Rande: Absolute Wahrheit als Gegenstand, Objektivität mit absoluter Form — absoluter Geist — Prozeß in sich als Subjekt — unendliche Subjektivität, absolute Form mit unendlicher Geltung in sich — unendlicher Zweck in sich.

die unendliche Möglichkeit ist seine Subjektivität. In diesem Bewußtsein weiß der Mensch die göttliche Idee, das Allgemeine, und [weiß] sich bestimmt für das Allgemeine, d. h. erhaben überhaupt über alle Lokalität, Nationalität, Stand, Lage des Lebens usf. [Die] Menschen [sind jetzt] gleich, Sklaverei [ist] unerträglich; Wert, absolute Giltigkeit [hat der Mensch] nur nach dieser Seite. Seine Bestimmung [liegt] im Geistigen, oder dieser Zweck ist allgemeiner Zweck; er ist an sich schlechthin erfüllt. [Es ist] nicht sein Verdienst, das Gute, die göttliche Idee hervorzubringen, und es ist nur darum zu tun, daß das Subjekt sich ihm gemäß mache, daß er es wisse, zur Anschauung [davon] komme, die Möglichkeit eines unendlichen Werts in sich zu haben und sich diesen Wert wirklich zu geben. Dieses Bewußtsein vollendet die Religion als Erkenntnis Gottes als des Geistes; denn Geist ist er in der Unterscheidung und Rückkehr, die wir in der Idee gesehen, welche enthält, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht nur Bedeutung habe für die Bestimmung der menschlichen Natur, sondern ebensosehr der göttlichen. Denn aller Unterschied, [alle] Endlichkeit ist, obwohl ein Vorübergehendes, Moment, d. h. eben Moment des Prozesses der göttlichen Natur, und dies entwickelt, [zeigt es sich] somit auch in ihr selbst gegründet.

Diese Erkenntnis macht die höchste Stufe des geistigen Seins des Menschen aus, d. i. seiner religiösen Bestimmung; sie ist Bestimmung des Menschen als Menschen überhaupt [und geht] ganz in das Bewußtsein seiner Endlichkeit herein, — der Strahl des ewigen Lichts, das ihm darin klar wird.

Diese Erkenntnis muß daher an ihn kommen, an ihn als Menschen überhaupt, d. i. ohne Bedingung einer besondern Lokalitätsbildung vornehmlich, sondern [an ihn] als unmittelbaren Menschen nach der Weise des religiösen Bewußtseins überhaupt. Sie muß an ihn [so kommen], daß sie wirklich, empirisch allgemein, für das unmittelbare Bewußtsein allgemein sei. Für dieses kann sie auf keine andre Weise werden, als daß sich diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Weltlichkeit in einem diesen Menschen für dasselbe zeige, — in diesem Menschen, der zugleich gewußt werde als göttliche Idee, nicht als Lehrer, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste [Idee], als Gottes Sohn.

Um diese Gewißheit, Anschauung ist es zu tun, nicht um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloß der Moral, aber auch Lehrer dieser Idee nicht einmal, [ebenso] nicht um Vorstellung, Überzeugung, sondern [um] diese unmittelbare Gewißheit und Gegenwart der Göttlichkeit. Denn unmittelbare Gewißheit der Gegenwart ist (die unendliche Form), [die] Weise, wie das Ist für das natürliche Bewußtsein ist. Aller Vermittlung durch Gefühle, Vorstellungen, Gründe fehlt dies Ist, das nur im philosophischen Erkennen durch den Begriff im Elemente der Allgemeinheit wiederkehrt und so [der Pilosophie mit der unmittelbaren Gewißheit] gemeinschaftlich ist. Das Ist der Wahrheit, wie es für das unmittelbare Bewußtsein ist, die unendliche Form, — das andere ist der unendliche Inhalt — das Ist im Gefühl, Herzen betrifft den Inhalt. Ist [ist] Moment; Form [ist] nicht ohne Inhalt. Nicht was ist, ist wahr; [die] absolute Idee [ist] für sich (ontologischer Beweis für das Dasein Gottes), [und] für die Idee allein ist dies Ist die Form der Wahrheit. Nicht als ob das Ist einen Inhalt, besondere Wahrheit gebe.

Dies ist ein höchst wichtiger Punkt. [Es ist vorhanden die Idee] *α*) an sich, Gottes Objektivität realisiert, in allen Menschen unmittelbar: aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches[1]) schäumt ihm die Unendlichkeit. (Timur, Millionen Seelen, Rosen.) Im Divan S. 117 [heißt es][2]):

Um ein Fläschchen zu besitzen,
Das den Ruch auf ewig hält,
Schlank wie diese Fingerspitzen,
Da bedarf es einer Welt,
Einer Welt von Lebenstrieben[3]),
Die in ihrer Fülle Drang
Ahneten schon Bulbuls lieben,
Seelerregenden Gesang.
Sollte jene Qual uns quälen,
Da sie unsre Lust vermehrt?
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufgezehrt?

---

[1]) In Schillers Gedicht „Die Freundschaft" heißt es: Wesenreiches

[2]) Im Buche Timur, Timur Nameh, Lied 2, An Suleika: Dir mit Wohlgeruch zu kosen usf.

[3]) Hegel schreibt: Liebestrieben.

β) für sich, γ) vollendete Entwicklung.

Aber γ) [die Idee ist auch] für sie; [so ist sie] Erscheinung, Dasein nur als in diesem Einzelnen, und nur ein solcher Dieser [ist] eben die unendliche Einheit, Subjektivität. [Sie ist] in diesem so wie Eins als Prädikat im partikulären Urteil, [nicht] Einige (wie bei den Indern Inkarnationen). Eben diese prosaische Festigkeit des Selbstbewußtseins in sich, in diesem Einzelnen [ist] so objektiv; gerade dann erst [ist die Idee] an und für sich. [Es sind] nicht einige auserwählt — [das ist] Kalvinisch, hier schlechtes Schicksal. [Auch ist es] überflüssig, mehrere [zu setzen]; überflüssig heißt hier wider den Begriff der individuellen Subjektivität. Einmal ist allemal — Subjekt muß an Subjekt sich wenden — ohne Wahl. Diese Zusage, [das Individuum] heilig zu machen, hat auch lokale, ausschließende Veranlassung. In ewiger Idee [aber ist] nur ein Sohn, Einer, nur ausschließend gegen andere Endliche, [die] nicht an und für sich, [nicht] ewige Liebe [sind].

Das Prinzip der Individualität [haben wir] schon im griechischen Ideal gesehen, und zwar für das anschauende Selbstbewußtsein. [Dann offenbart sich Gott als] Einer den Juden im Gedanken, nicht in der Anschauung; ebendarum [ist er] nicht zum Geist vollendet. Zum Geist vollendet heißt eben die Subjektivität als unendlich sich entäußernd: dieser absolute Gegensatz ist äußerste Spitze, geistige Erscheinung und negative, unendliche Rückkehr, [d. i.] Subjektivität, und eben diese Subjektivität [ist] Individuum für das anschauende Bewußtsein. Ein empirisches Individuum [ist es], nicht wie griechisches Ideal von Stein, Erz, [bloß] ideale Individualität. Hier mangelt eben jene an und für [sich] allgemeine Unendlichkeit. [Es ist] nicht Lebendiges bloß; das Allgemeine als Allgemeines gesetzt ist nur in der Subjektivität des Bewußtseins da [und ist] nur diese unendliche Bewegung in sich, in der alle Bestimmtheit des Daseins zugleich aufgelöst ist und zugleich im endlichsten Dasein [ist]. Nur in diesem als Subjektivität [ist] Anschauung der unendlichen Allgemeinheit, d. i. des Denkens, das für sich ist.

So [ist] die Idee [vorhanden] als unmittelbar dieselbe Natur als die andern Menschen, [sie ist] gewöhnliche Endlichkeit und als Individuum zugleich ausschließend, für sich

ein ganz anderer, [so] wie jedes Subjekt für sich, gegenständlich, [so] daß die andern Individuen nicht schon selbst diese göttliche Idee sind.

Dies Individuum ist dies einzige; [es sind] nicht einige [solche]. In einem [sind sie] alle [umfaßt]; an einigen [dagegen] wird die Göttlichkeit zur Abstraktion. [Dies Individuum erscheint] schlechthin ausschließend gegen sie alle, [für die] Andern, daß sie sich rekonstruieren sollen. [Es ist dies die] Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit. Der schönste Punkt der christlichen Religion ist die absolute Verklärung der Endlichkeit, zur Anschauung gebracht, darüber sich [jeder] Rechenschaft geben und ein Bewußtsein [davon] haben [kann].«

Wir haben vorher die Natur des Bedürfnisses der Versöhnung betrachtet. Die Frage, die wir nun zu beantworten haben, ist die: wodurch kann dies Bedürfnis befriedigt werden, was ist das Versöhnende für es? Die Versöhnung kann nur dadurch sein, daß für es das Aufgehobensein der Trennung wird, daß für es und für die Vorstellung dies wird, daß das, was sich zu fliehen scheint, das Unendliche und das Ich in sich, oder die reine Wesenheit, Gott, und die Erfüllung kein Gegensatz, daß dieser Gegensatz nichtig ist und daß die Wahrheit, das Affirmative, Absolute, die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, die Einheit der Subjektivität in ihren verschiedenen Bestimmungen und der Objektivität[1]). Dies drückt sich in der bestimmten Form aus, daß für es werde der aufgelöste

[1]) „Werke", S. 281 f.: Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die notwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Akzidens verhält, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjektivität in Gott aufgenommen ist; dies ist aber nur möglich, insofern in Gott selbst diese Subjektivität der menschlichen Natur ist.

Dieses Ansichsein muß dem unendlichen Schmerz zum Bewußtsein kommen als die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, aber nur dem Ansichsein, der Substanzialität nach, so, daß diese Endlichkeit, Schwäche, dies Anderssein, dieser substanziellen Einheit beider keinen Eintrag tut. —

Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit ist der Gedanke des Menschen und die an und für sich seiende Idee des absoluten Geistes.

Widerspruch, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, worin beide ihre Abstraktion gegeneinander abgelegt haben, daß an sich diese Extreme, göttliche und menschliche Natur, keine sind, sondern daß die Wahrheit ihre Identität ist, die Einheit des abstrakten, spröden Fürsichseins und der Erfüllung, so daß das Konkrete die Wahrheit sei und daß insofern dies der abstrakten Göttlichkeit gegenübertritt. So ist auch dieser scharfe Gegensatz verschwunden, und es bleibt die Bestimmung der göttlichen und menschlichen Natur als der Prozeß ihrer Identität, das Konkrete.

Das subjektive Bewußtsein seiner selbst in sich gehend ist, daß es für sich sei, was es an sich ist; an sich ist es dieser Prozeß, und dieser soll für es sein. Indem das, was es an sich ist, für es ist, so rechtfertigt dies das Bedürfnis einer Versöhnung. Indem es so für sich ist, erst als Subjekt gesetzt ist, entsteht das Bedürfnis, daß für es die Subjektivität vorhanden sei in der göttlichen Idee, daß es diese darin wisse. Sie ist in dem ersten Verhältnisse noch nicht für das Subjekt gesetzt, weil es noch nicht Begreifen ist. Die andere Seite ist dann, daß das Bedürfnis befriedigt wird oder daß der Gott in der Gestalt der Subjektivität, des unmittelbaren Besondern für das subjektive Bedürfnis erscheint.

Das Subjekt ist dieser Wahrheit bedürftig, und sie soll ihm werden. Göttliche und menschliche Natur ist ein harter, schwerer Ausdruck; die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen. Es ist die geistige Wesenheit; in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist alles verschwunden, was zur äußern Partikularisation gehört, — das Endliche ist verschwunden.

Die zweite Frage ist: kann das Subjekt diese Versöhnung nicht aus sich selbst zustande bringen durch seine Tätigkeit, daß es durch seine Andacht, Frömmigkeit sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache und dies durch Handlungen ausdrücke? Und kann dies ferner nicht bloß das einzelne Subjekt, sondern können es alle Menschen, die das göttliche Gesetz recht in sich aufnehmen wollten, so daß der Himmel auf Erden wäre, der Geist in seiner Gemeinde gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage ist, ob das Subjekt nicht aus sich als Subjekt dies hervorbringen kann. Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dies könne. Zu bemerken ist hier, was wir genau

vor uns haben müssen, daß von dem Subjekte die Rede ist, das auf einem Extrem steht, für sich ist. — Die Subjektivität hat die Bestimmung des Setzens, daß dies durch mich sei. Dies Setzen, Handeln usf. geschieht durch mich, der Inhalt mag sein, welcher er will; das Hervorbringen ist damit selbst eine einseitige Bestimmung, und das Produkt ist nur ein Gesetztes: es bleibt als solches nur in abstrakter Freiheit. Jene Frage heißt daher, ob das Subjekt nicht durch sein Setzen diese Versöhnung hervorbringen kann. Solches Setzen aber muß wesentlich eine Voraussetzung sein, so daß eben das Gesetzte auch an sich ist. Die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung sein für mein Setzen. Dann erst hat dieses einen Inhalt; sonst ist es subjektiv, formell, — so erhält es erst wahrhaften, substanziellen Inhalt. Mit der Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit; mit der Bedeutung solcher Voraussetzung bekommt es sich, — es benimmt sich diese Einseitigkeit und verliert sie dadurch. Fichte und Kant sagen, der Mensch kann nur säen, Gutes nur tun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung; er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, und kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sei, sondern seiner Natur nach objektiv. Die Voraussetzung ist also wesentliche Bestimmung. Die Harmonie dieses Widerspruchs muß so vorgestellt werden, daß sie für das Subjekt eine Voraussetzung sei. Indem der Begriff göttliche Einheit erkennt, so erkennt er, daß Gott an und für sich ist und daß nur damit die Einsicht, die Tätigkeit, das Subjekt Bestehen hat, nichts für sich ist, nur ist unter jener Voraussetzung.

Dem Subjekte muß also die Wahrheit als Voraussetzung erscheinen, und die Frage ist, wie, in welcher Gestalt auf diesem Standpunkt, auf dem wir uns befinden, die Wahrheit erscheinen könne. Dieser Standpunkt ist der unendliche Schmerz, diese reine Tiefe der Seele, und für diesen Schmerz soll die Auflösung des Widerspruchs sein. Diese ist notwendig zuerst in der Weise der Voraussetzung, weil das Subjekt dies einseitige Extrem ist. Näher ist das Subjekt bestimmt als dies tiefe Insichsein, als diese Flucht aus der Realität, die vollkommene Zurücknahme aus dem Dasein, aus der Erfüllung. Ebendamit aber ist zugleich dies Abstraktum von Ich selbst in seiner Realität als unmittel-

bar Seiendes bestimmt. Dies Subjektive also, dies Ich ist so selbst ein Vorausgesetztes. Es hat aber auch die Seite der Realität; denn die Idee ist Einheit des Begriffs und der Realität, und die Realität ist bestimmt nach der Bestimmung des Begriffes; hier ist sie die subjektive. Das Subjektive ist diese Tiefe, daß das Ich und die Erfüllung, die Welt, ein anderes ist; aber was als Idee ist, das ist auch wirklich, — so hat es die Bestimmung der Realität. Die leere, nackte Realität ist als sinnlich schlechthin ausschließend bestimmt. Es ist so Bewußtsein, Subjektivität und Gegenständlichkeit, und diese ist so abstrakt wie es selbst bestimmt. Es ist selbst in der Weise des sinnlichen Seins; es reflektiert noch nicht dies einfache, abstrakte Insichsein, denn dies ist Beziehung in sich, ist Denken.

Dies unendliche Leiden, das ganz unerfüllt ist, ist ohne Reflexion; sein sinnlicher Inhalt ist also ein solcher, der nicht sein soll, und es hat innerhalb seiner selbst noch keine Ausdehnung. Es verhält sich in seiner unendlichen Tiefe als sinnliches Bewußtsein. Indem deswegen jetzt für es die Wahrheit werden soll, so ist einerseits die Voraussetzung, — und zweitens, weil es das sinnliche Selbstbewußtsein ist, so erscheint — die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, Gott als der konkrete Gott. Die Idee erscheint daher in sinnlicher Unmittelbarkeit, in sinnlicher Gegenwart; denn die Form des Seins für anderes ist die unmittelbare und sinnliche Form.

Gott erscheint in der sinnlichen Gegenwart; er hat keine andere Gestalt als die der sinnlichen Weise des Geistes, das ist die des einzelnen Menschen, — dies ist die einzige sinnliche Gestalt des Geistes. Das ist nun das Ungeheure, dessen Notwendigkeit wir gesehen haben. Es ist damit gesetzt, daß die göttliche und die menschliche Natur nicht an sich verschieden ist: Gott erscheint in menschlicher Gestalt. Die Wahrheit ist, daß nur eine Vernunft, nur ein Geist ist. Daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat, haben wir gesehen.

Diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorstellung, die wir besonders bei den Alten finden, ist der Geist, die Seele, in diese Welt als in ein ihm Fremdartiges herabgestoßen: dieses Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität sei eine Erniedrigung des Geistes.

Darin liegt die Bestimmung der Unwahrheit der bloß materiellen Seite, der unmittelbaren Existenz. Der Mensch hat geistige Interessen und ist geistig tätig; er kann sich daran gehindert fühlen, indem er sich in physischer Abhängigkeit fühlt, indem er für seine Nahrung sorgen muß usw.; er fällt von seinen geistigen Interessen ab durch die Gebundenheit an die Natur. Aber anderseits ist die Bestimmung der unmittelbaren Existenz zugleich auch eine wesentliche, die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjektivität. Das Moment der unmittelbaren Existenz ist im Geiste selbst enthalten; es ist die Bestimmung des Geistes, zu diesem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit ist nicht bloß eine äußerliche Notwendigkeit, sondern der Geist als Subjekt in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist, indem die Natur Gottes in der ganzen Entwicklung der Idee offenbar werden soll, so muß darin diese Form auch vorkommen, und das ist eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der geistigen Gestalt, welche die menschliche ist. Auf keine andere Weise ist diese Erscheinung wahrhaft, nicht etwa als Erscheinung Gottes im feurigen Busch u. dgl. m. Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft. Im indischen Pantheismus kommen unzählig viele Inkarnationen vor; da ist die Subjektivität, das menschliche Sein nur akzidenzielle Form, und in Gott ist sie nur Maske, die die Substanz annimmt und in zufälliger Weise wechselt. Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjektivität, der Einzigkeit an ihm; seine Erscheinung kann daher auch nur eine einzige sein, nur einmal vorkommen.

Die Wesentlichkeit der Gestalt des Erscheinens ist expliziert. Weil es die Erscheinung Gottes ist, so ist diese für die Gemeinde wesentlich. Erscheinen ist Sein für anderes; dies Andere ist die Gemeinde.

Das tiefste Bedürfnis des Geistes ist, daß der Gegensatz im Subjekte selbst zu seinem allgemeinen, d. h. abstraktesten Extrem gesteigert werde. Das ist diese Entzweiung, dieser Schmerz, den wir betrachtet haben. Dadurch, daß seine beiden

Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dieser Widerspruch in einem, dem Subjekte, sind, beweist sich zugleich das Subjekt als unendliche Kraft der Einheit; es kann diesen Widerspruch aushalten. Das ist die formale, abstrakte, aber unendliche Energie der Einheit, die es besitzt. Das, wodurch das Bedürfnis befriedigt wird, ist das Bewußtsein der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß nicht dieser, sondern vielmehr dies die Wahrheit ist, durch die Negation des Gegensatzes die Einheit zu erreichen, den Frieden, die Versöhnung, die das Bedürfnis fordert. Die Versöhnung ist die Forderung des Bedürfnisses des Subjekts, und das Bedürfnis liegt in ihm als unendlichem Einen, mit sich Identischen.

Dies Aufheben des Gegensatzes hat zwei Seiten. Erstens muß dem Subjekte das Bewußtsein werden, daß jene Gegensätze nicht an sich sind, sondern die Wahrheit, das Innere das Aufgehobensein des Gegensatzes ist. Zweitens weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann das Subjekt als solches in seinem Fürsichsein durch das Aufheben des Gegensatzes den Frieden, die Versöhnung erreichen, erlangen.

Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, daß das Subjekt auch für sich ihn aufhebe. Sofern wird gesagt, das Subjekt gelange nicht aus sich, d. h. aus sich als diesem Subjekte durch seine Tätigkeit, sein Verhalten zur Versöhnung; es ist nicht sein Verhalten als des Subjekts, wodurch die Versöhnung zustandegebracht wird und werden kann. Sein Verhalten ist nur das Setzen, das Tun nur der einen Seite; die andere ist die substanzielle, zugrundeliegende, welche überhaupt die Möglichkeit enthält, — d. i. daß an sich jener Gegensatz nicht vorhanden ist. Näher ist dies, daß der Gegensatz ewig entsteht und ebenso ewig sich aufhebt, daß ebenso das ewige Versöhnen ist. Daß dies die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen, göttlichen Idee, daß Gott dies ist, als lebendiger Geist sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Andern die Identität seiner mit sich selbst zu haben. Das ist die Wahrheit.

Diese Wahrheit ist es, die die eine Seite dessen ausmachen muß, was dem Menschen zum Bewußtsein kommen muß, die an sich seiende, substanzielle Seite. Näher kann es so ausgedrückt werden, daß der Gegensatz die Unangemessenheit überhaupt ist.

Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seins und Wollens oder die Unmittelbarkeit; diese nämlich ist eben die Weise der Natürlichkeit. Mit der Unmittelbarkeit ist zugleich die Endlichkeit gesetzt, und diese Endlichkeit oder Natürlichkeit ist der Allgemeinheit Gottes unangemessen, der in sich schlechthin freien, bei sich seienden, unendlichen, ewigen Idee. Diese Unangemessenheit ist der Ausgangspunkt. Die nähere Bestimmtheit ist aber nicht, daß diese Unangemessenheit von beiden Seiten für das Bewußtsein verschwinde. Die Unangemessenheit ist, liegt in der Geistigkeit. Der Geist ist das Sichunterscheiden, das Setzen von Unterschieden. Wenn sie unterschieden sind, — nach diesem Moment, daß sie Unterschiedene sind, so sind sie nicht das Gleiche; sie sind verschieden, einander unangemessen. Die Unangemessenheit kann nicht verschwinden, sonst verschwände das Urteil des Geistes, seine Lebendigkeit; so hörte er auf, Geist zu sein. Die Bestimmung ist vielmehr diese, daß beide Seiten nicht bloß unangemessen seien, sondern daß der Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sei, daß das Anderssein, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag tun solle jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnung ist. Daß sie keinen Eintrag tue, sahen wir in der göttlichen Idee. Denn der Sohn ist ein Anderes als der Vater, und das Anderssein ist Verschiedenheit, sonst ist es kein Geist; aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich. Dem, daß dieser Andere der Sohn Gottes und somit Gott ist, tut die Bestimmung des Andersseins keinen Eintrag. Dieses Anderssein ist das ewig sich Setzende, ewig sich Aufhebende, und dies sich Setzen und Aufheben des Andersseins ist die Liebe, der Geist.

Das Böse, die eine Seite, ist abstrakt bestimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott ist als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber jenes Negative, Andere enthält in sich selbst auch die Affirmation, und das muß zum Bewußtsein kommen, daß das Prinzip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem das Prinzip der Identität mit der andern Seite liegt, so wie Gott als das Wahre nicht nur die abstrakte Identität mit sich, sondern das Andere, die Negation, das sich anders Setzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist. Dies Ansichsein, die ansichseiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur,

muß dem unendlichen Schmerze zum Bewußtsein kommen, aber nur dem Ansichsein, der Substanzialität nach, so daß dieser substanziellen Einheit beider jene Endlichkeit, Schwäche, jenes Anderssein keinen Eintrag tut. Oder dies, daß dem Menschen die Substanzialität der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zum Bewußtsein kommt, ist so, daß der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint. Das ist die Notwendigkeit, das Bedürfnis dieser Erscheinung.

Weiter soll das Bewußtsein der absoluten Idee, die wir in der Philosophie im Denken haben, hier hervorgebracht werden nicht auf dem Standpunkte philosophischer Spekulation, spekulativen Denkens, sondern in der Form der Gewißheit, nicht daß erst aus dem Denken die Notwendigkeit eingesehen werde, sondern daß es den Menschen gewiß sei, d. h. daß dieser Inhalt, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, für die Menschen die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerliches Dasein erhalte, daß er erscheine als auf der Welt gesehen und erfahren. Diese Form des nicht spekulativen Bewußtseins muß man wesentlich vor sich haben; sie muß wesentlich vor mir sein, — es soll dem Menschen gewiß werden. Gewiß ist nur, was auf unmittelbare Weise ist, in innerer oder äußerer Anschauung ist. Daß es dem Menschen gewiß werde, mußte Gott im Fleisch auf der Welt erscheinen. Die Notwendigkeit, daß Gott im Fleisch auf der Welt erschien, ist eine wesentliche Bestimmung, — es ist nach dem Vorhergehenden notwendig abgeleitet, aus dem Vorigen bewiesen —; so nur kann es dem Menschen zur Gewißheit werden, so ist es die Wahrheit in der Form der Gewißheit.

Zugleich ist hinzuzufügen, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in einem Menschen erscheinen mußte. Der Mensch an sich ist das Allgemeine, der Gedanke des Menschen. Hier aber, auf diesem Standpunkt ist es nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu tun; also ist es ein Mensch, in dem diese Einheit angeschaut wird, der Mensch als einzelner, der Mensch in der Bestimmtheit von Einzelheit und Partikularität. Ferner aber kann es bei der Bestimmung der Einzelheit überhaupt nicht bleiben, denn die Einzelheit überhaupt wäre selbst wieder allgemein. Die Einzelheit auf diesem Standpunkt ist nicht ein Allgemeines; diese ist im abstrakten Denken als solchem. Hier

aber ist es um die Gewißheit des Anschauens, des Empfindens zu tun. Jene substanzielle Einheit ist das Ansich des Menschen; so ist es etwas jenseits des unmittelbaren Bewußtseins, des gewöhnlichen Bewußtseins und Wissens. Damit muß es für das subjektive Bewußtsein drüben stehen, das sich als gewöhnliches Bewußtsein verhält, als solches bestimmt ist. Hierin liegt eben, daß es als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen müsse für die andern, daß nicht sie, nicht alle Einzelnen es sind, sondern einer, von dem sie ausgeschlossen sind: so ist er ihnen drüben als das Ansich und ein Einzelner als Boden der Gewißheit.

Das sind die zwei Bedingungen dieser Erscheinung. Die eine ist, daß das Bewußtsein diesen Inhalt, seine Versöhnung erlangen kann, diese substanzielle Einheit, deren Bewußtsein gegeben ist. Das zweite ist das Bewußtsein der bestimmten Form dieser ausschließenden Einzelheit.

Christus ist in der Kirche der Gottmensch genannt worden, — diese ungeheure Zusammensetzung, die der Vorstellung, dem Verstande schlechthin widerspricht; aber es ist da die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß dieser Einheit das Anderssein oder, wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag tue, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag tut der Einheit, die Gott ist. Es ist die Erscheinung eines Menschen in sinnlicher Gegenwart; Gott in sinnlicher Gegenwart kann keine andere Gestalt haben als die Gestalt des Menschen. Im Sinnlichen, Weltlichen ist der Mensch allein das Geistige; soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt sein, so muß es in menschlicher Gestalt sein.

2. Abschnitt.

Die Lehre Christi.

»[2]) Die nächste Frage weiter [ist]: wodurch beglaubigt dieses Individuum es für die andern, die göttliche Idee zu sein? Diese Frage gehört in den Übergang zur Bildung der Ge-

[1]) Am Rande: Prozeß dieses Individuums — [wie die] Idee an ihm sich verläuft, daß seine zeitliche Gegenwart Darstellung der Idee sein könne — Lehre — Leben, Leiden und Tod — und Auferstehen.

meinde. „Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten“[1]), sagt Christus. Die Vorstellung von irgendeiner glänzenden Beglaubigung — in der Natur, Verkehrung, Erfolge, oder im Geiste als göttliche Macht, ein Äußerliches, — wäre vielmehr das Geistlose, und [es würde] eine geistlose Einwendung sein, daß sein Sein und der Glaube an ihn [durch dergleichen] über Zweifel erhoben sein würde. Von Wundern [sprechen wir] ebenso nachher.

[2]) Die Lehre aber gehört überhaupt zu seiner Erscheinung [als ein] freies Verhältnis des geistigen Bewußtseins zum geistigen Bewußtsein. Allein indem es um die Erscheinung des Geistes im unmittelbaren Dasein und für die unmittelbare Anschauung zu tun ist, so ist es die Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal, was die Lehre integriert, die für sich allein nur die Vorstellung, das innere Gefühl, Gemüt betrifft, nicht als eine Geschichte für das unmittelbare Bewußtsein diesen Inhalt gibt.

Die Lehre kann für sich vornehmlich nur das Allgemeine enthalten, den allgemeinen Boden, weil sie für die subjektive Vorstellung, [für den] Gedanken ist. Umgekehrt, das Allgemeine als solches kann nur im Innern, [nur] Gedanke sein, nicht als äußerliche Wirklichkeit, und das Innerliche ist das Subjektive der Idee. Dieser allgemeine Boden ist das Element, die Welt, in der der Geist seine Heimat wissen muß[3]), der Boden, daß der Mensch seinen Wert, seine Unendlichkeit und einen absoluten Wert in der Innerlichkeit, im Geiste als solchem überhaupt [habe], [die] Erhebung auf eine ganz andere höhere Stelle. Dieser allgemeine Boden als ein Zustand ist das himmlische Reich, das Reich Gottes, [eine] substanzielle intelligible Welt mit Hinwegwerfung alles Wertes, der in irdischen, weltlichen Dingen gesucht wird. [Sie ist] nicht Gott allein, der Eine, sondern [ein] Reich Gottes, das Ewige als Heimat für den Geist, das Ewige mit diesem

[1]) Joh. 16, 13

[2]) Am Rande: α) Lehre: α) das Allgemeine, Göttliche durch ihn in Gedanken, Gemüt gebracht, denn es ist Gedanke. β) das Wirkliche, — eben das übrige gehört dem Heraustreten, der Wirklichkeit an, ist fähig, für Anschauung dargestellt zu werden. — Aber der übrige Prozeß — übrige Verkehrung

[3]) Am Rande: Mensch [soll] im Innern sich diesen Boden bereiten

Elemente des Heimischen der Subjektivität. Diese Erhebung ist mit einer unendlichen Energie vor die Vorstellung gebracht und dies Innere des Gemüts aufgerufen, aufgeregt[1]).

Jesus trat auf in der römischen Welt und insbesondere unter dem jüdischen Volke. Dieses [war] durch die Gefahr, die seinem Gottesdienste unter der Herrschaft der syrischen Könige und der Römer drohte, hartnäckig darein gebannt, versenkt, und litt. Die Römer dagegen [standen] in der Herrschaft der Welt. Er trat auf in der Ratlosigkeit des gemeinen Volks, Matth. 11, 25: „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbart."

Die Juden [ruft er auf, sie sollen] den ganzen Plunder wegwerfen, der uns nicht mehr helfen, der nicht sich geltend machen kann. [Sie leben in] Verzweiflung an der Realität, [in] Berührung mit einer Allgemeinheit der Menschheit, die sie nicht ableugnen konnten, aber einer Allgemeinheit, die selbst völlig geistlos ist.

[Nun sagt er in der] Bergpredigt, Matth. 5, 3 ff.: „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr. Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden. Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" usf.«

Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt. Es ist unendlich wichtig, daß dem Volke durch die Lutherische Bibelübersetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben ist, worin sich das Gemüt, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann; in katholischen Ländern ist darin ein großer Mangel. Dort ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes.

»Es ist in allem diesem eine Sprache der Begeisterung, die alle andern Interessen der Menschen beseitigt, sie ganz rein daraus herausreißt, — durchdringende Töne, die alles durchbeben, und wie Hermes die Seelen aus den Leibern, aus dem Zeitlichen herausführt, so [sind sie] an Menschen gerichtet,

[1]) Am Rande: 3 Seiten an dieser Lehre auszeichnen.

die mit der Welt fertig und mit denen die Welt fertig geworden.

Christus kommt weiter auf die mosaische Gesetzgebung zu sprechen. Ganzer Inhalt [seiner Worte] ist, daß dieser Dienst, [diese] Knechtschaft, [dies] äußerliche Tun keinen Wert hat, die Gesinnung allein in dem Tun ihm den unendlichen Wert gibt, aber nicht [eine] abstrakte Gesinnung, sondern [die] wahrhafte Gesinnung in sich, die wahrhaftes Tun hervorbringt: „trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen". Matth. 6, 33. —

Es ist in dieser Erhebung allenthalben die Wehmut über die Versunkenheit seines Volkes und der Menschen enthalten. Kurz, es ist eine völlige Abstraktion von dem, was in der Welt als Großes gilt, [eine] Erhebung in [den] innern Himmel, zu dem der Zutritt jedem offensteht und vor dem alles andere keine Gültigkeit hat.

Dieses Substanzielle, dieser allgemeine göttliche Himmel des Innern, — in bestimmterer Reflexion führt er auf moralische und andere Gebote, welche nichts sind als besondere Formen in bestimmten Verhältnissen und Situationen. Aber diese Gebote enthalten teils selbst beschränkte Sphären, teils sind sie nichts Ausgezeichnetes für diese Stufe, in der es um ein Höheres, [um] die absolute Wahrheit zu tun ist.

Die ausgezeichnete, gleichfalls umfassende Lehre Christi ist bekanntlich die Liebe. [Das] Moralgebot kann als Liebe ausgesprochen werden: nicht Recht, sondern Wohlfahrt des Andern [soll man suchen]; also [ist es ein] Verhältnis zu seiner Besonderheit [und ist] nur Empfindung, [und] zwar [heißt das Gebot]: liebe deinen Nächsten. Im abstraktern, ausgedehntern Sinne des Umfangs als Menschenliebe überhaupt will es Liebe zu allen Menschen, — so wird ein lahmes Abstraktum daraus gemacht. Der Mensch und die Menschen, die man lieben kann, sind einige besondere. [Das] Herz, das die ganze Menschheit in sich einschließen will, ist ein leeres Aufspreizen zu einer bloßen Vorstellung, dem Gegenteile dessen, was Liebe ist.

Liebe im Sinne Christi [ist] *α)* moralische Liebe zum Nächsten in [den] besondern Verhältnissen, in denen man zu ihm steht. *β)* Liebe, dies sei das Verhältnis, der Stand der Apostel, [die] darin eines [sind. Es hat] nicht jeder ein be-

sonderes Geschäft, Interesse, Lebensverhältnis und [ist] nebenbei noch liebend, sondern sie [sind aus alledem] ausgesondert, abstrahierend; dies [ist] ihr Mittelpunkt, darin sie leben. Liebe zu den Feinden liegt auch darin. Sie sollen lieben, sonst nichts, von allem sich losmachen, nur diese Gemeinde, Einheit an und für sich selbst zu ihrem Zwecke machen, — nicht die Befreiung der Menschen [zum] politischen Zweck — und einander um dessen willen lieben. ([Ein] Mann hat [wohl] einen solchen objektiven Zweck, liebt um dessen willen, oder ist gleichgültig oder haßt. Verschiedene Bestimmung des Zweckes selbst ist [aber dabei] möglich so wie der Mittel, [und die] Trennung [ist] sogleich [wieder vorhanden]. In Ansehung dieser Objektivität [herrscht das] Festsein an Zwecken und Abscheidung [der Menschen] für die Subjektivität und Besonderheit derselben. Aber) Liebe ist die abstrakte Persönlichkeit und die Identität derselben in einem Bewußtsein; [da ist] keine Möglichkeit für die Besonderheit übrig. γ) Diese unabhängige, zum Mittelpunkt gemachte Liebe wird dann unmittelbar die höhere, göttliche Liebe selbst; der Grund [für sie] ist die Bestimmung des heiligen Geistes.

[Die] zweite Seite dieser Lehre ist dies Losreißen im negativen Sinne gegen alles Bestehende, — eben diese Liebe als solche ohne Objektivität des Zwecks, ohne einen Zweck als solchen zu haben. Zunächst [richtet er] sich gegen das jüdische Bestehende, siehe Bergpredigt. Am Sabbath Ähren ausraufen, eine dürre Hand heilen [tadelt er nicht. Er] hätte wohl bis morgen warten können. [Aber allen solchen Ordnungen macht die Verkündigung ein Ende:] das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, [und zwar] als Zustand Matth. 10, 7; ([diese Verkündigung ist] sozusagen Sansculotterie), orientalisch revolutionär.

„Sehet die Lilien auf dem Felde; sie säen nicht und ernten nicht, und euer himmlischer Vater sorget für sie", Matth. 6, 31, [ebenso die] Vögel. „Sorget nicht für den andern Tag, saget nicht: was werden wir essen, was werden wir trinken, womit uns kleiden? Solche Sorgen ziemen [den], nach allem solchen trachten die Heiden." — Bettler haben selbst gesorgt für den morgenden Tag; sie haben ihren [bestimmten] Platz. Nur Räuber, Soldaten sind dieser Sorglosigkeit fähig, und Räuber wissen, daß sie morgen [ihre Beute] finden. — [Er sagt dem]

Jüngling, der zu ihm kam: „gib deine Sachen den Armen und folge mir nach".

Oder [er verkündet das Losreißen von der] Familie. Matth. 12, 46: Da er noch mit dem Volke redete, da stunden seine Mutter und seine Brüder draußen, die wollten mit ihm reden. Da sprach einer zu ihm: „siehe, deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen mit dir reden". Er antwortete aber und sprach zu dem, der es ihm ansagte: „wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?" Und reckete die Hand aus über seine Jünger und sprach: „siehe da, da ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter". — Matth. 8, 21: „Und einer seiner Jünger sprach zu ihm: Herr, erlaube mir, daß ich hingehe und zuvor meinen Vater begrabe." Aber Jesus sprach zu ihm: „Folge du mir und laß die Toten ihre Toten begraben."

Hieher [gehört auch] die bekannte Stelle[1]): „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden auf Erden, sondern das Schwert[2]); denn ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter, und des Menschen Feinde werden seine eignen Hausgenossen sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebet als mich, der ist mein nicht wert, oder wer Sohn und Tochter mehr liebet als mich, der ist mein nicht wert."

Vom Staat [ist in diesen Aussprüchen] nicht die Rede. [Es heißt wohl]: „Gebt dem Kaiser", [aber die] Konsequenz [wird] nicht berührt.

In diesem Sinne werden immer Gesellschaften, Gemeinden in einem Volk aufstehen (in einem Volke, einer Gemeinschaft, die sich auch in der Welt einen vernünftigen Zusammenhang gegenüber [hat]), [werden] diese Kontraktion alles Bestehenden zurücknehmen in das einfache Herz, in die einfache Liebe und nach außen nur duldend, [sich] ergebend, den Hals darreichend sich verhalten. Bei [den] Mohammedanern [findet sich das] besonders in Afrika. Aber bei solchem Rückzug kann es nicht stehen bleiben; es ist der fanatische Anfang des Leidens, Duldens, dessen innere Energie sich mit der

[1]) Am Rande: Matth. 10, 34: Ihr sollt nicht wähnen,

[2]) Mskr: Vater [ist durchstrichen] gegen den Son [sic!], Son gegen Eltern, Brüder gegen Brüder sich entzweien.

Zeit zu einer ebenso fanatischen Gewalttätigkeit, wie er erstarkt ist, erheben wird.

Die dritte Seite in der Lehre Christi ist die nähere Bestimmung oder eigentliche Bestimmung und Bestimmtheit des Reiches Gottes, nämlich der Zusammenhang seiner selbst mit Gott und der Menschen mit demselben und mit ihm. In dieser [wird] seine Erhebung seines Geistes sichtbar: „Weib, dir sind deine Sünden vergeben" — diese ungeheure Majestät des Geistes, die alles Geschehene ungeschehen machen kann [und] es ausspricht, daß dies geschehen [sei]. Seine Sendung von Gott [wird so offenbart]. Hier spricht er sehr bestimmt seine Identität mit dem Vater aus: „Ich und der Vater sind eins." Joh. 10, 30. Da huben die Juden Steine auf, daß sie ihn steinigten. „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennet den Sohn denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren[1])." — Joh. 3, 35: „Der Vater hat den Sohn lieb und hat ihm alles in seine Hände gegeben. Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben; wer dem Sohn nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm."

Christus nennt sich ebenso des Menschen Sohn, — wie Sohn Abalda alle ein Stamm [sind], nicht dieser oder jener Einzelne, sondern ein Angehöriger, ein Abalda überhaupt — ein Mensch überhaupt als Mensch.

In jener und den andern Äußerungen kommt es nun nicht darauf [an], ob die Exegese diese Ausdrücke verflachen kann [in der Weise: Jesus war] Gott wohlgefällig, alle [Menschen sind] Gottes Kinder wie [auch] alle Steine, Tiere Geschöpfe; [Jesus war ein] frommer Weise[r]. Sondern die Wahrheit der Idee, was er für seine Gemeinde gewesen, und die höhere Idee der Wahrheit, die in ihm in seiner Gemeinde gewesen, — [das besagen jene Worte Christi].«

Die Beglaubigung der Erscheinung hat zwei Seiten. Die erste ist die über den Inhalt der Erscheinung, und dieser Inhalt ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen, daß Gott nicht ein Abstraktum, sondern ein Konkretes ist. Die Beglaubigung hievon ist auf diesem Standpunkt, insofern er für das Bewußt-

[1]) Matth. 11, 27.

sein ist, nur eine innere, ein Zeugnis des Geistes. Die Philosophie hat zu explizieren, daß es nicht bloß dies stumme, innere Zeugnis, sondern auch in dem Elemente des Denkens vorhanden ist. Dies ist die eine Seite, die Ebenbildlichkeit der menschlichen Natur; der Mensch ist das Ebenbild Gottes.

Die zweite Seite ist die, die wir früher gesehen haben, daß Gott, wie er in seiner ewigen Idee betrachtet ist, den Sohn sich zu erzeugen, sich von sich zu unterscheiden hat, daß er dies Unterscheidende ist, die Liebe und der Geist. Das Leiden der Seele ist das Zeugnis von dem Geist, indem er die Negativität ist vom Endlichen und vom Unendlichen, Subjektivität und Objektivität zusammenseiend noch als diese Widerstreitenden. Wäre dieser Streit geschwunden, so wäre kein Schmerz. Der Geist ist die absolute Kraft, diesen Schmerz zu ertragen, d. h. beide zu vereinigen und so zu sein in dieser Einigkeit. In dem Schmerz ist die Beglaubigung der Erscheinung Gottes. Was die andere Beglaubigung anbetrifft, daß an diesem Menschen, an diesem Orte, zu dieser Zeit die Erscheinung hervorgetreten ist, so ist diese ganz anderer Art, und sie ist nur durch die Ansicht der Weltgeschichte zu erkennen. Als die Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, und daß die Zeit gekommen war, ist nur aus der Geschichte zu erkennen.

Die Frage ist nun näher, was in dieser Erscheinung für ein Inhalt sich darstellen muß. Dieser Inhalt kann nichts anderes sein als die Geschichte des Geistes, die Geschichte, was Gott ist, die göttliche Geschichte als die eines einzelnen Selbstbewußtseins, das in sich die göttliche und menschliche Natur vereinigt hat, die göttliche Natur in diesem Elemente der menschlichen Einzelheit.

Das Erste darin ist der einzelne, unmittelbare Mensch in aller Zufälligkeit und in allen zeitlichen Verhältnissen und Bedingungen. Dies ist insofern Entäußerung des Göttlichen. Es wird darin angeschaut, daß dies für die Gemeinde ist; es ist darin Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber in dieser sinnlichen Weise ist es zugleich Entäußerung der Idee, die sich aufzuheben hat.

Der zweite Punkt ist die Lehre. Was muß die Lehre dieses Individuums sein? Es kann nicht das sein, was späterhin die Lehre der Kirche, der Gemeinde ist. Christus' Lehre ist nicht christliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche; Christus trägt

so nicht das vor, was späterhin die Kirche zur Lehre gemacht hat. Denn die Lehre erregt Empfindungen durch Vorstellung; ihr Inhalt, der auf der höchsten Stufe als Explikation der Natur Gottes ist, ist gerade für das sinnliche Bewußtsein, an dasselbe kommend als Anschauung; so ist sie nicht als eine Lehre, die mit der Behauptung dogmatischer Sätze anfängt. Der Hauptinhalt der Lehre Jesu kann nur allgemein, abstrakt sein, nur Allgemeines, Abstraktes enthalten.

Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorstellenden Welt gegeben werden soll, so treten zwei Seiten hervor, die erste der allgemeine Boden, die zweite das Besondere, Bestimmte, Konkrete. Die vorstellende Welt, insofern sie denkt, denkt nur abstrakt, denkt nur das Allgemeine; es ist dem begreifenden Geist allein vorbehalten, aus dem Allgemeinen das Besondere zu erkennen, dies Besondere durch sich selbst aus dem Begriff hervorgehen zu lassen. Für die vorstellende Welt ist es außereinander, die Bestimmung und der Boden des allgemeinen Gedankens. Dieser allgemeine Boden also kann durch die Lehre für den wahrhaften Begriff Gottes hervorgebracht werden; dies ist kurz das Reich Gottes. Dieses ist von Christus gelehrt worden; es ist die reale Gottheit, Gott in seinem Dasein, die geistige Wirklichkeit, das Himmelreich. Diese göttliche Realität hat in sich schon Gott und sein Reich, die Gemeinde; dies ist ein konkreter Inhalt, es ist der Hauptinhalt.

Diese Lehre, insofern sie zunächst beim Allgemeinen stehen bleibt, so hat sie in diesem Allgemeinen als das abstrakt Allgemeine die Bestimmung der Negation gegen alles Vorhandene. Insofern sie diesem gegenüber das Allgemeine behauptet, ist sie eine revolutionäre Lehre, die alles Bestehende teils auf der Seite liegen läßt, teils vernichtet, umstößt. Diese neue Religion ist selbst noch konzentriert, noch nicht als Gemeinde vorhanden, sondern in dieser Energie lebendig, die das einzige, ewige Interesse des Menschen ausmacht, der zu kämpfen, zu ringen hat, um sich dies zu erhalten, weil es noch nicht im Zusammenhange mit dem Weltbewußtsein, in Übereinstimmung mit dem Weltzustand ist. Dies Reich Gottes, die neue Religion hat also an sich die Bestimmung der Negation gegen das Vorhandene; das ist die polemische Seite, das revolutionäre Verhalten gegen die Bestimmtheiten in jener Äußerlichkeit, in dem Bewußtsein und

Glauben der Menschen. Das Vorhergehende verändert sich; das vorige Verhältnis, der bisherige Zustand der Religion und der Welt kann nicht bleiben wie zuvor. Es ist darum zu tun, die, denen das Bewußtsein der Versöhnung werden soll, aus der vorhandenen Wirklichkeit herauszuziehen, von ihnen die Abstraktion davon zu verlangen. Die Forderung wird gestellt, sich von den endlichen Dingen zu entfernen; es wird gefordert die Erhebung zu einer unendlichen Energie, der alle andern Bande gleichgültig zu werden haben, für die alle andern Bande, alles, was sonst sittlich und recht ist, auf die Seite zu setzen sind. Alle irdischen, weltlichen Dinge fallen weg, sind ohne Wert und werden so ausgesprochen. Es ist eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, die vor die Vorstellung gebracht wird, so daß das Allgemeine fordert, für sich festgehalten zu sein. So sehen wir diese Sprache. Christus sagt, als er sich unter seinen Jüngern befindet und seine Mutter und seine Brüder ihn zu sprechen kommen: Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder? usf. . . . Und ein andrer sprach: „Herr, ich will dir nachfolgen; aber erlaube mir zuvor, daß ich einen Abschied mache mit denen, die in meinem Hause sind.“ Jesus aber sprach zu ihm: „Wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes.“ Luk. 9, 59—62. Wir sehen hier die polemische Haltung ausgedrückt gegen die sittlichen Verhältnisse. Alle die Verhältnisse, die sich auf Eigentum beziehen, verschwinden. Dahin gehören Ratschläge wie die: „sorget nicht für den morgenden Tag“ oder „gebt eure Güter den Armen“. Indessen heben diese Verbote sich selbst auf; denn wenn allgemein die Armen die Güter erhielten, so würden diese die Reichen, und es wäre dann wieder dasselbe Verhältnis. Christus sagt: „Sorget nicht für den andern Tag; jeder Tag hat seine eigene Sorge.“ Solche Sorge ziemt aber dem Menschen. Hier dagegen treten Familienverhältnisse, Eigentum usf. zurück als gegen etwas an und für sich Seiendes, die Nachfolge Christi.

Das alles sind Lehren, Bestimmungen, die dem ersten Auftreten angehören, wo nur die neue Religion das einzige Interesse ausmacht, das der Mensch sich noch in Gefahr glauben muß, zu verlieren. Das ist die eine Seite.

Diese Entsagung, dieses Aufgeben, diese Zurücksetzung alles wesentlichen Interesses und der sittlichen Bande ist im konzentrierten Erscheinen der Wahrheit eine wesentliche Bestim-

mung, die in der Folge, wenn die Wahrheit ihre sichere Existenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert. Es ist die Verkündigung des Reiches Gottes. In dieses Reich hat sich der Mensch zu versetzen, so daß er sich unmittelbar in diese Wahrheit werfe. Dies ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. im Anfang der Bergpredigt: „selig sind" usw.

Für solche Erhebung, und damit sie im Menschen hervorkomme, ist von keiner Vermittlung gesprochen, sondern dies unmittelbare Sein, dies unmittelbare Sichversetzen in die Wahrheit, in das Reich Gottes ist damit ausgesagt. Diesem Reiche, dieser intellektuellen, geistigen Welt ist es, daß der Mensch angehören soll. In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbohren, die sie aus den leiblichen Interessen hinausziehen, ist dies vorgetragen. „Trachtet am ersten" usw.

Diese vollkommene Unabhängigkeit ist der erste, abstrakte Boden der Geistigkeit. Die Moral als Moral ist hier vorhanden als auf einem untergeordneten Standpunkte Platz habend und ist hier nicht eigentümlich; die Gebote Christi stehen größtenteils schon im Alten Testament. In andrer Rücksicht wieder ist die Liebe zum Hauptgebote gemacht, aber nicht die lahme Liebe zu allen Menschen, sondern die der Gemeinde untereinander; für diese kann der geistige Zusammenhang das Allgemeine sein. Was als moralisches Gebot angesehen werden kann, ist teils auch in andern Religionen, teils in der jüdischen vorhanden.

Was nun das Besondere betrifft, so ist es, wie gesagt, für das vorstellende Bewußtsein gleichsam von anderwärts hinzugekommen. Ganz konkrete Beispiele finden sich hiezu in andern Sphären. In der mohammedanischen Lehre ist bloß die Furcht Gottes; Gott ist zu verehren, der Eine, und in dieser Abstraktion ist stehen zu bleiben. Deshalb ist die mohammedanische Religion Formalismus, der vollkommene Formalismus, der nichts gegen sich sich gestalten läßt, und also Fanatismus. Oder in der französischen Revolution ist die Freiheit und Gleichheit ausgesprochen worden, so daß alles Geistige, Gesetze, Talente, Lebensverhältnisse vor dieser Abstraktion verschwinden mußte, so daß die Ordnung der Verfassung von anderswoher kommen und mit Gewalt gegen diese Abstraktion auftreten mußte. Denn die, welche diese Abstraktion festhalten, können nicht zugeben, daß

ein Bestimmtes aufkomme, da es Besonderung, Unterschied gegen dieses Abstraktum ist. — Ich führe dies an, damit wir sehen, wieweit das vorstellende Bewußtsein für sich fortgehen kann; das Besondere aber muß auf andere Weise hinzutreten.

Dies Besondere, die Bestimmung ist es, die hier auf gleichfalls eigentümliche Weise hinzutritt. Wenn in dem Allgemeinen zwar die Lehre der Boden ist, so gehen doch auch einzelne Andeutungen in ihr dahin, zur besondern Bestimmung; aber die Hauptsache ist, daß dieser Inhalt nicht durch die Lehre, sondern durch die sinnliche Anschauung gegeben wird. Dieser Inhalt ist nichts anderes als das Leben, Leiden und der Tod Christi.

So tritt in diese Lehren dies Moment, diese Bestimmtheit ein, daß, indem jene Forderung „trachtet am ersten, werft euch in die Wahrheit" so unmittelbar ausgesprochen wird, sie gleichsam als subjektiver Ausspruch hervortritt, und insofern kommt die Person des Lehrers in Betracht. Christus spricht nicht nur als Lehrer, der aus sich subjektive Einsicht vorträgt und das Bewußtsein seines Produzierens, seiner Tätigkeit hat, sondern er spricht als Prophet. Er ist es, der, wie seine Forderung unmittelbar ist, dies unmittelbar aus Gott spricht und aus dem Gott dies spricht. Dieses Leben des Geistes in der Wahrheit zu haben, so daß es ohne Vermittlung da ist, spricht sich prophetisch so aus, daß es Gott ist, der dies sagt. Es ist um die absolute, göttliche, an und für sich seiende Wahrheit zu tun, um ihr Aussprechen und Wollen, und die Bestätigung dieses Aussprechens wird als Tun Gottes angeschaut; es ist das Bewußtsein der reellen Einheit des göttlichen Willens, seiner Übereinstimmung damit. Bei der Form dieses Aussprechens ist aber der Akzent darauf gelegt, daß der, welcher dies sagt, zugleich wesentlich der Mensch, daß es der Menschensohn ist, der dies ausspricht, daß in ihm dies Aussprechen, diese Betätigung des an und für sich Seienden wesentlich das Wirken Gottes ist, aber nicht als etwas Übermenschliches, als etwas, das in Gestalt einer äußerlichen Offenbarung kommt, sondern als Wirken in einem Menschen, so daß die göttliche Gegenwart wesentlich mit diesem Menschen identisch ist.

Hinzuzufügen ist noch das Schicksal, das dieses Individuum gehabt hat, daß es, menschlich ausgedrückt, Märtyrer der Wahrheit geworden ist in nahem Zusammenhange mit solchem seinem Auftreten, indem nämlich die Stiftung des Reiches Gottes mit

dem vorhandenen Staate, der auf eine andere Weise, Bestimmtheit der Religion gegründet ist, durchaus in geradem Widerspruche steht.

Das sind die Hauptmomente in der Erscheinung des Menschen, in der menschlichen Betrachtung. Aber es ist nur eine Seite und keine religiöse Betrachtung.

Die Erscheinung des Gottmenschen ist, wie wir gesehen haben, sogleich auf zweierlei Weise zu betrachten, erstens nämlich als Mensch nach seinem äußerlichen Zustande, nach der irreligiösen Betrachtung, wie er als gewöhnlicher Mensch erscheint. Das Zweite aber ist die Betrachtung im Geiste, die Betrachtung mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit dringt darum, weil er diese unendliche Entzweiung, diesen Schmerz in sich hat, die Wahrheit will, das Bedürfnis der Wahrheit und der Gewißheit der Wahrheit haben will und soll. Dieses Zweite erst ist das Religiöse.

Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn wie einen gewöhnlichen Menschen, so wie ihn die Mohammedaner betrachten, als einen Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes im allgemeinen Sinne sind. Sagt man von Christus nicht mehr, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf religiösem Standpunkte. Diese menschliche Seite an Christus, seine Erscheinung als lebendiger Mensch ist die eine Seite, und von ihr sind die Momente kurz zu erwähnen.

Das erste Moment ist, daß er ein unmittelbarer Mensch ist in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen und Bedingungen; er wird geboren, hat als Mensch die Bedürfnisse der andern Menschen, nur daß er nicht in das Verderben, die Leidenschaften und bösen Neigungen der andern eingeht, auch nicht in die besondern Interessen der Weltlichen, bei denen auch Rechtschaffenheit und Lehre stattfinden kann. Sondern er lebt nur der Wahrheit, nur ihrer Verkündigung; seine Wirksamkeit ist nur, das höhere Bewußtsein der Menschen auszufüllen.

So ist das zweite Moment sein L e h r a m t. Die Frage ist nun: wie kann, wie muß diese Lehre beschaffen sein? Sie kann, wie schon gezeigt wurde, nicht so beschaffen sein, wie nachher die Lehre der Kirche; sie muß Eigentümlichkeiten an

ihr haben, die in der Kirche zum Teil eine andere Bestimmung erhalten, zum Teil auf der Seite bleiben. Wenn die Gemeinde erst etabliert ist, wenn das Reich Gottes sein Dasein, seine Wirklichkeit erlangt hat, so haben diese Lehren mehr andere Bestimmungen, oder man läßt sie auf der Seite liegen.

Indem es um das Bewußtsein der absoluten Versöhnung zu tun ist, ist hier ein neues Bewußtsein der Menschen, eine neue Religion vorhanden. Dadurch ist bedingt eine neue Welt, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand; denn das äußerliche Dasein, die natürliche Existenz hat zu ihrer Substanzialität die Religion. Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewußtsein, das Bewußtsein der Versöhntheit des Menschen mit Gott. Diese Versöhntheit, als Zustand ausgesprochen, ist das Reich Gottes, eine Wirklichkeit; die Geister, Herzen sind mit Gott versöhnt, und so ist es Gott, der in ihnen herrscht, der zur Herrschaft gekommen ist. Dies ist insofern der allgemeine Boden, und die Gesinnung allein ist es, die einen Wert gibt, aber nicht die abstrakte Gesinnung, nicht diese oder jene Meinung, sondern die absolute Gesinnung, die im Reiche Gottes ihre Basis hat. Der unendliche Wert der Innerlichkeit ist damit zuerst aufgetreten.

3. Abschnitt.

Leiden und Auferstehung Christi.

»[1]) In Ansehung solcher Lehre erwarten wir vors erste, daß das Leben des Lehrers ihr angemessen sei, [aber] dies nicht nur, sondern dann, daß es ihr gänzlich gewidmet sei, daß er die Gefahren, den Tod, den er für dieses Beginnen unter seinem Volk erwarten mußte, nicht scheue, und wir finden es angemessen, daß er durch seinen Tod seinen Glauben versiegle, was ohnehin nicht viel [und ihm] mit einer Menge andrer gemein ist. Dies Erste [ist] nichts Spekulatives, [es ist] abstrakte Angemessenheit; das heißt, Inhalt, Tun, Handlungen dieses Lebens sind in jenem Inhalte bestimmt [und geben nur] einerlei Anschauung eines und desselben Inhalts.

Aber Leben und Tod hat hier noch ein ganz anderes Verhältnis zu der Lehre. Dieser Inhalt ist das Reich Gottes,

[1]) Am Rande: δ) Leben und Tod

nicht ein allgemeines Wesen, sondern ein Lebendiges, geistiges Leben, eine göttliche Gemeinde. [Die] Lehre als solche [ist nur] das Allgemeine des Inhalts, [das] Reich Gottes, die erste, ewige Idee selbst, aber konkret. Reich Gottes, Geist ist, aus dem Allgemeinen sich bestimmen, zur Wirklichkeit übergehen. Diese Bewegung, [der] Prozeß der Bestimmung kommt dem Leben Jesu zu. Die ewige Idee ist eben dies, die Bestimmung der Subjektivität als wirklicher, von bloßen Gedanken unterschiedener unmittelbar erscheinen zu lassen und sie[1]) somit zu sich werden zu machen (Verwirklichung), und erst als verwirklicht ist sie[1]) Reich Gottes. Dies Reich Gottes hat seine Verknüpfung mit den Individuen, die zu demselben gelangen sollen, durch jenes eine Individuum. Jenes Reich ist die noch vorgestellte, allgemeine Idee; sie tritt durch dies Individuum in die Wirklichkeit herein, und an dieser göttlichen Wirklichkeit hat sich die Geschichte des Geistes, der konkrete Inhalt des Reiches Gottes darzustellen. Und indem das Reich Gottes als Lehre vorgestellt ist des göttlichen Individuums, so ist die Göttlichkeit Christi nur erst an sich. Der Gottmensch, — er ist dies für den Geist nur als der Prozeß des Geistes, sich dazu zu machen, — hat sich zu manifestieren, daß er sei, repräsentiere einen Verlauf der Idee, [die] Manifestation ihres absoluten Inhalts, ihrer Bestimmung.

Diese Darstellung, Objektivität der Anschauung der Geschichte des Geistes ist, daß der Geist an sich, der sich Anderes, natürlicher Wille und Dasein ist, dies sein Anderssein aufhebt und jetzt für sich ist in seiner Herrlichkeit, nämlich durch diese Geschichte, Geist zu sein hervorgeht. Daß dieser absolute Inhalt manifestiert werde, — gleichsam [durch] eine allegorische oder symbolische Darstellung des Inhalts — diese Anschauung ist es, Geschichte dieses Individuums, Verlauf in den Weisen der Endlichkeit, Geschichte des Geistes in diesem eigentümlichen Medium, nämlich dem äußerlichen, gemeinen menschlichen Dasein[2]). Indem es die göttliche Idee ist, welche diese Geschichte durchläuft, so ist es nicht als die Geschichte nur eines einzelnen Individuums, sondern es ist an sich, als die Geschichte des wirklichen Menschen, der sich zum Dasein des Geistes macht.

[1]) Mskr.: es.
[2]) Am Rande: Lehre als solche.

Das Reich Gottes hat also seinen Repräsentanten, d. i. die Weise seiner Existenz, zunächst an diesem existierenden Menschen. Das Leben Christi [ist] natürliches, gewöhnliches Leben; dazu dann ist der Tod diese natürliche Negativität, die das unmittelbar Gedoppelte, Entgegengesetzte in sich ist, Anderswerden des Göttlichen. Diese Existenz ist natürliches, gemeines Leben, das in den Bedürfnissen gewöhnlichen, menschlichen Lebens [sich] befangen zeigt und in diese Schranken, Endlichkeit [eingeschlossen]. Aber die höchste Schranke, Verendlichung ist der Tod dieser ersten [Existenz].

Der Tod Christi hat hiemit näher diese Bedeutung.

[Als] Besiegelung seiner Lehre[1]) ist [er] moralisch formell gefaßt, nicht Moment der göttlichen Idee. ([Als Beispiel] von der Lehre, der Liebe, mit der er sich benommen, gehört [er] zu dem vorigen Punkte der Angemessenheit. Hieher gehört sein gewöhnliches Leben als äußerliches, existierendes.) Er ist dies [sc. Moment der göttlichen Idee] nach einer Seite so, daß der Tod die höchste Spitze der Endlichkeit ist. Wenn die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in einem gegenwärtigen Individuum anzuschauen ist, so ist die Vermenschlichung als unmittelbares Dasein schon als Endlichkeit die Seite ebenso sehr als unmittelbares Dasein, Entäußerung des Göttlichen, aber eine Entäußerung ihrer selbst, daß sie noch ist in dieser Entäußerung, nicht wie Außenwelt gegen Bewußtsein (dies [wäre z. B. die] Natur im Zweck). Es ist diese unmittelbare Existenz, in dem sie die subjektiv gewordene göttliche Idee ist, [die] Einheit darin sich darstellt, ebenso die Entzweiung, das Anderssein. Aber die höchste Endlichkeit ist nicht das wirkliche Leben so im Zeitlichen, sondern der Tod, der Schmerz des Todes; er ist diese höchste Negation, die abstrakteste, selbst natürliche, die Schranke, Endlichkeit in ihrem höchsten Extrem[2]). Das zeitliche, vollkommene Dasein der göttlichen Idee in der Gegenwart wird nur in Christi[3]) Tode angeschaut. Die höchste Entäußerung der göttlichen Idee: „Gott ist gestorben, Gott selbst

---

[1]) Mskr.: wie Angemessenheit

[2]) Am Rande: Tod α) in der göttlichen Idee — unmittelbar als Entäußerung ihrer selbst, d. i. die noch diese Entäußerung ist — drückt sich aus.

[3]) Mskr.: seinem

ist tot“[1]) ist eine ungeheure, fürchterliche Vorstellung, die vor die Vorstellung den tiefsten Abgrund der Entzweiung bringt.

Aber dieser Tod ist zugleich insofern[2]) die höchste Liebe. Eben Liebe [ist] diese Identität des Göttlichen und Menschlichen, und diese Verendlichung [des] Bewußtseins ist bis auf ihr Extrem, den Tod getrieben; also hier [ist] Anschauung der Einheit in ihrer absoluten Stufe, die höchste Anschauung der Liebe. Denn Liebe [besteht] im Aufgeben seiner Persönlichkeit, Eigentums usf. [Sie ist] selbstbewußtes Tun, im Andern höchstes Aufgeben [seiner und manifestiert sich] eben in diesem äußersten Anderssein des Todes, des Repräsentanten der Schranke des Lebendigen. [Der] Tod Christi [ist die] Anschauung dieser absoluten Liebe selbst, nicht für, um anderes, sondern Göttlichkeit eben in dieser allgemeinen Identität mit dem Anderssein, Tod. Die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist die Liebe selbst. — [Das ist die] spekulative Anschauung.

Von diesem Tode gilt nun der Ausdruck, daß Christus für uns dahingegeben [worden ist und daß sein Tod] als Opfertod vorgestellt wird als der Akt der absoluten Genugtuung. Die allgemeine Einwendung gegen diese Vorstellung [ist], daß jeder einzelne für sich, für seine Handlungen einstehen müsse, ein andrer nicht für ihn büßen könne, noch er dadurch Absolution erhalten könne. Das ist auf dem formell rechtlichen Standpunkte wohl der Fall, d. i. auf dem Standpunkte, wo das Subjekt als einzelne Person betrachtet wird. Hier findet dieser Standpunkt nicht statt. Um dieses zu erläutern und auf diesen Punkt zu kommen, [müssen wir ihn] näher in konkretem Sinne betrachten[3]). Der Tod ist überhaupt ebenso als die höchste Verendlichung ebenso dies Auf-

[1]) „O große Not! Gott selbst ist tot“, 2. Strophe des Kirchenliedes „O Traurigkeit, o Herzeleid“ von Joh. Rist (1607—1667).

[2]) Mskr.: darin darum insofern

[3]) Am Rande: näher zu betrachten. Jenes Spekulative ist, daß der Sohn*) als das Göttliche (Voraussetzung) in den Tod geht, er in diesem spekulativen Umschlagen für sich die absolute Liebe ist. Diese spekulative Bedeutung aber, daß es das Göttliche als solches ist, das in den Tod geht, ist in seiner allgemeinen Bedeutung zu betrachten. Es scheint eine spezifische Bedeutung und ferner Bedeutung

*) Mskr.: Tod

heben der natürlichen Endlichkeit, des unmittelbaren Daseins, das Aufheben der Entäußerung, die Auflösung der Schranke, das Moment des Geistes, sich in sich zu fassen, dem Natürlichen abzusterben, die unendliche Abstraktion vom unmittelbaren Willen und unmittelbaren Bewußtsein, sein sich in sich Versenken und aus diesem Schachte nur seine Bestimmung und sein Ist, was ihm Wert hat und gilt, sich zu nehmen. Sein Ist, [sein] wahres Wesen [ist] eben absolute Allgemeinheit selbst, die dann als in Empfindung, [in] Religion als Liebe erscheint.

[1]) Dieser Tod also, das Leiden, der Schmerz des Todes, der ist dies Element der Versöhnung des Geistes mit sich, mit dem, was er an sich ist, enthält. Dies negative Moment, das nur dem Geiste als solchem zukommt, ist seine innere Konversion, Umwandlung. In dieser konkreten Bedeutung ist der Tod hier nicht dargestellt vorhanden; er ist zunächst hier vorgestellt und ausgeführt als natürlicher Tod. An der göttlichen Idee kann er, [kann] jene Negation keine andere Darstellung haben: es ist die äußerliche Darstellung der Geschichte des Geistes im Natürlichen. Das Böse kann hier in der göttlichen Idee, sie verwirklichend nur die Weise des Natürlichen haben und so die Umkehrung nur die Weise eines natürlichen Todes[2]).

Dieser Tod ist also genugtuend für uns, indem er die absolute Geschichte der göttlichen Idee darstellt, das, was an sich geschehen ist und ewig geschieht. Daß der einzelne Mensch etwas tut, erreicht, [ein] Zweck [von ihm] vollbracht wird, dazu gehört, daß die Sache an sich in ihrem Begriffe so sich verhalte. — Daß ich einen Apfel esse, ist, daß ich seine organische Selbstbestimmtheit vertilge und ihn mir assimiliere. Daß ich dies tun kann, dazu gehört, daß der Apfel an sich — schon vorher, ehe ich ihn anfasse, — in seiner Natur diese Bestimmung habe, ein zu Zerstörendes zu sein und zugleich

nur dieses Todes [zu sein. Zugleich ist es der] Tod in Rücksicht auf den Geist am Geiste, als Moment des Geistes — Tod β) Moment in Beziehung auf den bestimmtern Begriff des Geistes.

[1]) Am Rande: Tod hier erscheinend als natürlicher Tod — Zwar, Aber.

[2]) Am Rande: δ) Aber obgleich natürlicher Tod Tod des Gottes und unmittelbar die Stellung desselben zu uns, die Zusicherung darin

ein solches, das an sich eine Homogeneität mit den Verdauungswerkzeugen hat, daß ich ihn mit mir homogen machen kann. — Daß dieser Verbrecher von dem Richter bestraft werden kann und daß diese [Strafe] die Durchführung, die Versöhnung des Gesetzes ist, dies tut nicht der Richter, nicht der Verbrecher durch sein Leiden der Strafe als eine partikuläre, äußerliche Begebenheit und Folge; es ist dies nicht[1]) ein zufälliges Geschehen und Aufeinanderfolgen, [das] dann zufälligerweise jenen Schluß nähme —, sondern dies ist die Natur der Sache, die das Gesetz ausspricht, die Notwendigkeit des Begriffs. Wir haben diesen Verlauf auf eine gedoppelte Weise vor uns, das eine Mal im Gedanken, Vorstellung des Gesetzes und Begriff, und das andere Mal im einzelnen Fall, und in diesem einzelnen Fall ist der Verlauf dieser, weil die Natur der Sache dies ist; ohne diese wäre weder [der] Richter noch seine Handlung [da], noch das Leiden des Verbrechers Strafe und Versöhnung des Gesetzes. Der Grund, das Substanzielle ist die Natur der Sache.

So ist es mit jener Genugtuung für uns. Das heißt: es ist an und für sich geschehen; nicht ein fremdes Opfer ist gebracht, ein Anderer gestraft [worden], damit Strafe gewesen sei, Leben negiert, Anderssein aufgehoben [worden], (natürlicher Tod). Ohnehin stirbt jeder für sich selbst, und jeder muß für sich selbst aus seiner eignen Subjektivität und Schuld das sein, leisten, was er sein soll. Er ergreift das Verdienst Christi; das heißt, wenn er dies in sich vollbringt, diese Umkehrung und Aufgeben des natürlichen Willens, Interesses, und in der unendlichen Liebe ist, so ist dies die Sache an und für sich. Seine subjektive Gewißheit, Empfindung, Bewußtsein ist Wahrheit, ist die Wahrheit: es ist an und für sich dies die wahre Natur des Geistes, worin er seinem Begriffe gemäß ist.

Der Grund der Erlösung ist also jene Geschichte, [das] Absterben dem Natürlichen; denn sie ist die Sache an und für sich. Es ist nicht ein willkürlicher Zufall, besonderes Tun und Geschehen, sondern es ist wahrhaft und vollendend. Diese Bewährung — daß es das Wahre ist — ist die Anschauung, die jene Geschichte gibt; es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h.

[1]) Mskr.: ist.

es ist die Anschauung, daß dies die allgemeine, an und für sich seiende Geschichte ist. —

[1]) Es ist noch von diesem Tode die besondere Bestimmung zu bemerken; er ist nämlich bestimmt worden als die äußerste Spitze der Endlichkeit. Er ist außerdem, daß er natürlicher Tod ist, auch noch der Tod eines Missetäters, der entehrendste Tod am Kreuz. Das Leben als äußerliches ist natürliches, unmittelbares, aber unmittelbar für die Meinung andrer: Ehre oder Schande. Mein Dasein auch als Dasein, d. i. in Vorstellung andrer [ist] das, wofür sie mich gelten lassen. Ich gelte, bin objektiv, so viel ich mich bei andern gelten zu machen weiß und bei ihnen gelte; mein Gelten ist ihre Vorstellung, Vergleichung mit dem, was sie achten, was ihnen als das Ansich gilt. Der entehrende Tod [ist das Wichtige]. In dem natürlichen Tode [wird] die Endlichkeit als bloß natürlich zugleich verklärt; aber hier [wird] auch die bürgerliche Entehrung, das Kreuz verklärt, das in der Vorstellung Niedrigste, das, was der Staat zum Entehren hat, — dies verkehrt zum Höchsten. So ist das für das Niedrigste Geltende zum Höchsten gemacht. Hier liegt der unmittelbare Ausdruck der vollkommenen Revolution gegen das Bestehende, in der Meinung Geltende[2]). Indem die Entehrung der Existenz zur höchsten Ehre gemacht ist, so sind alle Bande des menschlichen Zusammenlebens in ihrem Grunde angegriffen, erschüttert, aufgelöst. [Das] Kreuz entspricht unserm Galgen. Wenn dies Symbol der Entehrung zum Panier erhoben, zur Kokarde gemacht ist, und zwar zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist, so ist

[1]) Am Rande: Bedeutung in Beziehung desselben auf die Ausbreitung der christlichen Religion.

Polemische Bedeutung der Art und Weise dieses Todes, Bestimmung, Bedeutung nach außen. Natürlicher Wille dahingegeben. Nichts [sind] alle Eigentümlichkeiten, Persönlichkeit, alle Interessen, Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten könnte, nichts alle Größe, alles Geltende der Welt; [dies alles ist] mit hinab in das Grab des Geistes versenkt. Auch dies [wird hier] zur Anschauung [gebracht]. — Revolutionäres Element, insofern es der Welt eine andere Gestalt gegeben. Liebe im unmittelbaren Anderssein; Anderssein, Endlichkeit verklärt, — Anderssein ist die Schande.

[2]) Mskr.: (Tod ist natürlich; jeder Mensch muß sterben. Aber) [das folgende hat Hegel durchstrichen:] seine äußerliche Existenz ist die der Ehre, nicht als Verbrecher.

(das Gegenteil) die innere Gesinnung[1]) in ihrem tiefsten Grunde dem Staatsleben und bürgerlichen Sein entzogen und die substanzielle Grundlage desselben hinweggenommen, daß das ganze Gebäude keine Wirklichkeit mehr ist, sein Inneres [nur noch] als ein Äußeres [da ist]: es ist eine leere Erscheinung, die bald krachend zusammenstürzen muß und, daß sie nicht mehr an sich ist, auch im Dasein manifestieren muß.

Vergleichen wir, was zugleich diese äußere Existenz zeigte, nicht etwa unmittelbar zur Zeit Christi, des Christentums selbst, aber im Zusammenhange gleichzeitig im allgemeinen.

Ihrerseits entehrte die kaiserliche Gewalt alles, was Achtung und Würde unter den Menschen hat. Alle ehrwürdigen Formen der Gerechtigkeit und Verfassung blieben; [dennoch] stand das Wohl jedes Individuums in der Willkür des Kaisers, die von nichts innerlich und äußerlich beschränkt war. Aber außer dem Leben wurde alle Tugend, Würde, ein ehrenvolles Alter, Stand, Geschlecht, alles wurde durch und durch entehrt. Der Sklave des Kaisers war nach ihm die höchste Macht oder hatte noch mehr Macht als er; der Senat schändete sich selbst ebenso, als alles vom Kaiser geschändet wurde. Dieser tat ihm die Entwürdigung nicht an, sondern er ging ihr entgegen und [die Senatoren] machten sie ganz frei zu dem Ihrigen. Also wurde die Majestät der Weltherrschaft wie alle Tugend, Recht, Ehrwürdigkeit von Institutionen und Verhältnissen und Menschen, die Majestät von allem, was einen unendlichen Wert hat, in den Kot gezogen. So machte der weltliche Regent der Erde seinerseits das Höchste zum Verachtetsten, Niedrigsten; auf der andern Seite sehen wir das Verachtetste zum Höchsten, zum Panier erhoben. So entsprechend verkehrte das Weltregiment seinerseits vom Grund die Gesinnung, so daß im Innern der neuen Religion nichts mehr entgegenzusetzen war. Alles Feste, Sittliche und in der Meinung Gewalthabende wurde zerstört, und es blieb dem Bestehenden nur die ganz blanke, äußerliche, kalte Gewalt, der Tod übrig, den das entwürdigte existierende Leben, das sich im Innern fühlte, nicht scheute. —

[2]) Aber es ist noch der Schluß des ganzen Verlaufes zu betrachten. Es ist im Tode vollbracht, daß die göttliche Idee

[1]) Mskr.: (nach, eben in dem äußeren Zeichen der Ehre nach)
[2]) Am Rande: ε) Auferstehung — Himmelfahrt.

sich entäußert hat bis zum bittern Schmerz des Todes und der Schmach des Missetäters und daß ebendamit die Endlichkeit des Menschen zum Höchsten verklärt ist [durch] die höchste Liebe. Jene ist dieser, der tiefste Schmerz, dieser [jene,] die höchste Liebe, in jenem diese. Diese Verklärung, noch in subjektiver [Form] der Liebe und in der höchsten Zerrissenheit [als] gewaltsamste Verinnerung und nur Innerlichkeit, [gibt dem] Dasein zugleich diese Verzweiflung. Was noch hinzukommen muß, ist diese hierin enthaltene Rückkehr selbst als angeschaute Vollendung. In Ansehung dieser brauche ich nur an die bekannte Weise dieser Anschauung zu erinnern: es ist die Auferstehung und die Himmelfahrt. Wie alles Bisherige in der Weise der Wirklichkeit zur Erscheinung für das unmittelbare Bewußtsein gekommen [ist], so auch diese Erhöhung. „Du läßt deinen Gerechten im Grabe nicht, du lässest deinen Heiligen nicht verwesen“[1]), — sondern für die Anschauung ist ebenso vorhanden dieser Tod des Todes, die Überwindung des Grabes, [der] Scheol, der Triumph über das Negative; [es ist] nicht Ausziehung der menschlichen Natur, Wiederabziehen derselben, sondern sie vielmehr bewährt, eben im Tod, in der höchsten Liebe, — oder Geist ist nur Geist als dies Negative des Negativen, welches das Negative also in sich enthält, — sondern Gott als versöhnter, als Liebe, und diese Erhöhung der menschlichen Natur in [den] Himmel, wo der Menschensohn sitzt zur Rechten des Vaters, [wo] die Identität der göttlichen und menschlichen Natur und die Ehre dieser aufs höchste vor das geistige Auge tritt. —

Was uns also dies Leben Christi zur Vorstellung bringt, und zwar für das empirische, allgemeine und unmittelbare Bewußtsein, ist[2]) dieser Prozeß der Natur des Geistes, Gott in menschlicher Gestalt. Dieser [Prozeß ist] in seiner Entwicklung der Fortgang der göttlichen Idee zur höchsten Entzweiung, zum Gegenteil des Schmerzes des Todes, welcher selbst die absolute Umkehrung, die höchste Liebe, in sich selbst das Negative des Negativen, die absolute Versöhnung ist, das Aufheben des Gegensatzes der Menschen gegen Gott, und das Ende vorhanden als Auflösung in die Herrlichkeit,

[1]) Act. 2, 27; Ps. 16, 10.
[2]) M s k r.: und

die gefeierte Aufnahme des Menschlichen in die göttliche Idee ist. Jenes Erste, Gott in menschlicher Gestalt, ist er reell in diesem Prozeß, der die Trennung der göttlichen Idee und ihre Wiedervereinigung, erst ihre Vollendung als Wahrheit zeigt. Dies ist das Ganze der Geschichte.

Wenn wir zunächst einen Rückblick tun auf die drei Sphären, die [wir] betrachtet [haben], und [auf] ihre Verbindung, [so ist] also die erste: der ewige Gott in seiner ewigen Idee in dem denkenden Geiste (und aller Geist ist denkend), — die zweite: dieses Allgemeine sich realisierend in der Natur [als] ganz äußerliche Existenz, die wahrhafte Entäußerung, — die dritte in dem Äußerlichen, das zugleich schlechthin innerlich ist, im endlichen Geiste, der also zugleich die Vollendung der Äußerlichkeit zur tiefsten Entzweiung, dem gewußten Negativen, und damit die Rückkehr zur ewigen Idee ist, die hiemit ihre zunächst abstrakte Verwirklichung im Selbstbewußtsein zum ewigen Geiste hat.

Dies ist nun aber eine Seite, diese Rückkehr, Erhebung zur Rechten Gottes, aber nur e i n e Seite der Vollendung der dritten Sphäre. Nämlich diese dritte Sphäre ist die Idee in ihrer Bestimmung der Einzelheit, aber zunächst nur die Darstellung als e i n e r Einzelheit, der göttlichen Einzelheit, der allgemeinen, der Einzelheit, wie sie an und für sich ist. Einer ist alle, einmal ist allemal an sich, dem Begriffe nach, eine einfache Bestimmtheit. Aber die Einzelheit ist als Fürsichsein dies Entlassen der unterschiedenen Momente zur freien Unmittelbarkeit und Selbständigkeit, [sie ist] wesentlich Unmittelbarkeit und ausschließend; die Einzelheit ist eben dies, empirische Einzelheit zugleich zu sein.

Die Einzelheit, ausschließend, ist für andere Unmittelbare und ist die Rückkehr aus den andern in sich. Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als e i n Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist.«

Eben dies Leiden und dieser Tod, dieser Opfertod des Individuums für alle, dieser ist die Natur Gottes, die göttliche Geschichte, die absolut schlechthin affirmativ allgemeine Subjek-

tivität; dies aber ist, die Negation seiner zu setzen. Im Tode kommt das Moment der Negation zur Anschauung. Dies Moment ist wesentlich Moment der Natur des Geistes, und dieser Tod ist es selbst, der in diesem Individuum hervortreten muß. Er muß nicht vorgestellt werden als Tod dieses sinnlichen Individuums; Ketzer haben dies so genommen. Es liegt vielmehr darin, daß Gott gestorben, daß Gott selbst tot ist. Gott ist gestorben; das ist die Negation, und so ist diese Moment der göttlichen Natur, Gottes selbst. In diesem Tode ist damit Gott genug getan. Gott kann nicht befriedigt werden durch etwas anderes, nur durch sich selbst. Die Befriedigung ist, daß das Erste, das Unmittelbare negiert wird; dann kommt Gott erst zum Frieden mit sich selbst, dann erst ist die Geistigkeit gesetzt. Gott ist der wahre Gott, Geist, indem er nicht bloß Vater und so verschlossen, sondern indem er Sohn ist, das Andere wird und dies Andere aufhebt. Diese Negation ist angeschaut als Moment der göttlichen Natur; darin sind alle versöhnt.

Die ewige Idee selbst ist dies, die Bestimmung der Subjektivität als wirklicher, vom bloßen Gedanken unterschiedener unmittelbar erscheinen zu lassen. Anderseits ist es der aus dem Schmerz der Welt erzeugte und auf dem Zeugnis des Geistes beruhende Glaube, der sich dann das Leben Christi expliziert. Die Lehre, die Wunder desselben sind in diesem Zeugnisse des Glaubens aufgefaßt und verstanden. Die Geschichte Christi ist auch von solchen erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war. Die Wunder sind in diesem Geiste aufgefaßt und erzählt und der Tod Christi ist von demselben wahrhaft so verstanden worden, daß in Christus Gott geoffenbart sei und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Der Tod ist dann der Prüfstein sozusagen, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich dartut. Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Los der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missetäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.

An diesem Tode ist zunächst eine besondere Bestimmung

hervorzuheben, nämlich seine polemische Seite nach außen. Es ist darin nicht nur das Dahingeben des natürlichen Willens zur Anschauung gebracht, sondern alle Eigentümlichkeit, alle Interessen und Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten kann, alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dies ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist. Aber im Aufgeben des natürlichen Willens ist zugleich dies Endliche, das Anderssein verklärt. Das Anderssein hat nämlich außer der unmittelbaren Natürlichkeit noch einen weiteren Umfang und weitere Bestimmung. Zum Dasein des Subjekts gehört wesentlich, daß es auch für Andere sei; das Subjekt ist nicht nur für sich, sondern ist auch in der Vorstellung der Andern und ist, gilt und ist objektiv, soviel als es sich bei andern geltend zu machen weiß und gilt. Sein Gelten ist die Vorstellung der Andern und beruht auf der Vergleichung mit dem, was sie achten und was ihnen als das Ansich gilt.

Dem Gotte gegenüber sind die endlichen Menschen; der Mensch, das Endliche, ist im Tode selbst als Moment Gottes gesetzt, und der Tod ist das Versöhnende. Der Tod ist die Liebe selbst; es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Menschlichen, im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Durch den Tod hat Gott die Welt versöhnt und versöhnt sich ewig mit sich selbst. Dies Zurückkommen ist seine Rückkehr zu sich selbst, und dadurch ist er Geist, und das Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Damit ist die Negation überwunden und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur. Dieser Sohn ist erhoben zur Rechten Gottes.

In dieser Geschichte ist für die Gemeinde die Natur Gottes, der Geist durchgeführt, ausgelegt, expliziert. Dies ist die Hauptsache, und die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes ist. Gott ist die absolute Bewegung in sich selbst, die der Geist ist, und diese Bewegung ist hier an dem Individuum vorgestellt. Viele Vorstellungen knüpfen sich hieran, besonders falsche Verhältnisse, die hereingebracht worden sind. Z. B. der Opfertod gibt zu der Vorstellung Anlaß, daß Gott ein Tyrann sei, der Opfer verlange; dies ist unwahr. Sondern es ist die Natur Gottes der Geist, und dann ist die Negation wesentliches Moment.

Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist tot — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegenteil. — Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi, und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtsein die Explikation der göttlichen Natur selbst ist. Wenn wir in der ersten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, so fängt es in dieser zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anschauung und für die sinnliche Vorstellung an. Der Prozeß ist nun dieser, daß die unmittelbare Einzelheit aufgehoben wird: wie in der ersten Sphäre die Verschlossenheit Gottes aufhörte, seine erste Unmittelbarkeit als abstrakte Allgemeinheit, nach der er das Wesen der Wesen ist, aufgehoben wurde, so wird hier nun die Abstraktion der Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seienden Einzelheit aufgehoben, und dies geschieht durch den Tod; der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Denselben Verlauf und Prozeß der Explikation Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: hier ist er aber, insofern er Gegenstand des Bewußtseins ist. Denn es war der Trieb des Anschauens der göttlichen Natur vorhanden. — Am Tode Christi ist dieses Moment zuletzt noch hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getötet hat, indem er aus demselben hervorgeht; damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes an Christo gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem her angenommen ist; dieses Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Prozeß gegenüberstehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist. Diese Menschlichkeit, die selbst Mo-

ment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt. Diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichsein gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu töten.

Dies ist also diese Geschichte. Das Erste ist der Begriff dieses Standpunktes für das Bewußtsein, das Zweite ist, was mit diesem Standpunkte gegeben, was für die Gemeinde vorhanden ist; das Dritte ist der Übergang in die Gemeinde.

Diese Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit und ist in diesem Einzelnen. Weil sie Erscheinung ist, geht sie für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte. Diese sinnliche Weise muß verschwinden und in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise dieser Reinigung vom unmittelbaren Sein erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht; dies ist die Negation, wie sie am sinnlichen Dasein als solchem gesetzt ist und erscheint. Nur am Einzelnen ist diese Anschauung gegeben; sie ist kein Erbstück und keiner Erneuerung fähig. Sie kann nicht so sein; denn die sinnliche Erscheinung als diese ist ihrer Natur nach momentan, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben. Die sinnliche Gegenwart kann zwar für den Geist, der ihrer bedürftig ist, hervorgebracht werden in Bildern[1]), Reliquien, heiligen Stätten; dem Bedürfnis fehlt es nicht an solchen Vermittlungen. Aber der geistigen Gemeinde ist die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt vorübergegangen. Zunächst integriert dann die sinnliche Vorstellung die Vergangenheit[2]); sie ist für die Vorstellung ein einseitiges Moment, denn die Gegenwart hat zu Momenten in sich die Vergangenheit und die Zukunft. So hat denn die sinnliche Vorstellung die Wiederkunft, die wesentlich absolute Rückkehr ist, dann aber die Wendung aus der Äußerlichkeit in das Innere nimmt: ein Tröster, der erst kommen kann, wenn

[1]) „Werke", S. 311: Und zwar nicht als Kunstwerken, sondern als wundertätigen Bildern überhaupt in deren sinnlichem Dasein.

[2]) „Werke", S. 311: Und dann ist es nicht nur die Körperlichkeit und der Leib Christi allein, was das sinnliche Bedürfnis zu befriedigen vermag, sondern das Sinnliche seiner leiblichen Gegenwart überhaupt, das Kreuz, die Orte, wo er gewandelt. Dazu kommen Reliquien usf.

die sinnliche Geschichte als unmittelbar vorbei ist. Dies ist also der Punkt der Bildung der Gemeinde, oder es ist der dritte Punkt: es ist der Geist[1]).

Diese zweite Betrachtung erst führt auf das Religiöse als solches, wo das Göttliche selbst wesentliches Moment ist. In den Freunden, Bekannten, die von Christus gelehrt worden sind, ist diese Ahnung, Vorstellung, dies Wollen eines neuen Reichs, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, einer neuen Welt vorhanden. Diese Hoffnung, diese Gewißheit hat die Wirklichkeit ihrer Herzen durchschnitten und sich in sie hineingesenkt. Das Leiden aber und der Tod haben das menschliche Verhältnis Christi aufgehoben, und eben an diesem Tode ist es, daß sich der Übergang in das Religiöse macht. Es ist der Sinn, die Art der Auffassung dieses Todes. Einerseits ist es der natürliche Tod, durch Ungerechtigkeit, Haß und Gewaltsamkeit bewirkt.

Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden; er hat so die Wahrheit der Lehre mit dem Tode versiegelt. — So weit geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit: sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtsein gebracht; sein *δαιμόνιον* ist nichts anderes. Auch er hat gelehrt, der Mensch müsse nicht bei der gewöhnlichen Autorität stehen bleiben, sondern sich selbst die Überzeugung davon verschaffen und nach seiner Überzeugung handeln. Dies sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale. Die Innerlichkeit des Sokrates ist dem religiösen Glauben seines Volkes zuwider gewesen so wie der Staatsverfassung desselben, und er ist darum hingerichtet worden, — auch er ist für die Wahrheit gestorben.

Christus lebte nur in einem andern Volke, und seine Lehre hat insofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates. — Dies ist die äußerliche Geschichte Christi, die auch für den Unglauben ist, wie die Geschichte des Sokrates für uns.

Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des

[1]) „Werke", S. 311: Oder der Geist wird nicht sowohl objektiv gewußt, sondern nur als diese subjektive Weise, wie er in sinnlicher Gegenwart die Kirche ist und in der Tradition lebt. Der Geist ist in dieser Gestalt der Wirklichkeit gleichsam die dritte Person.

Bewußtseins. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht; in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch wie Sokrates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewußtsein des Menschen ausmachen müsse. Die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sei. Dieses Bewußtsein reflektiert sich auf die angeführten Aussprüche, daß der Sohn den Vater kenne usw., — Aussprüche, die zunächst für sich eine gewisse Allgemeinheit haben, und welche die Exegese in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist. Was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen: er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst sich gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtsein, daß in Christo diese an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sei.

Aber in den Herzen, Gemütern ist es nun fest, daß es sich nicht um Moralität handelt, überhaupt nicht um Denken und Wollen des Subjekts in sich und aus sich, sondern das Interesse ist ein unendliches Verhältnis zu Gott, zum gegenwärtigen Gott, die Gewißheit des Reiches Gottes, eine Befriedigung nicht in der Moralität, Sittlichkeit, Gewissen, sondern eine solche, außerhalb deren nichts Höheres ist, das Verhältnis zu Gott selbst. Alle andern Weisen der Befriedigung enthalten, daß sie noch Bestimmungen untergeordneter Art sind, so daß das Verhältnis zu Gott als einem Drüben, einem Fernen, ja gar nicht Vorhandenem liegen bleibt.

Die Grundbestimmung in diesem Reiche Gottes ist die Gegenwart Gottes, so daß den Gliedern dieses Reiches nicht nur Liebe zum Menschen, sondern das Bewußtsein empfohlen wird, daß Gott die Liebe ist. Darin ist eben gesagt, daß Gott präsent

ist, daß dies als eignes Gefühl, als Selbstgefühl sein muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes ist diese Bestimmung; zu ihr gehört die Gewißheit dieser Gegenwart. Indem es dies einerseits im Bedürfnis, im Gefühl ist, muß das Subjekt sich anderseits auch davon unterscheiden, muß diese Gegenwart Gottes auch von sich unterscheiden, aber so, daß sie ihm gewiß ist, und diese Gewißheit kann hier nur vorhanden sein in der Weise sinnlicher Erscheinung. Indem sich der Inhalt auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hier fängt die Bildung der Gemeinde an. Es ist dieser Inhalt dasselbe, was die Ausgießung des heiligen Geistes genannt wird: der Geist ist es, der dieses offenbart hat. Das Verhältnis des bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältnis, das vom Geiste durchaus verändert, umgewandelt wird, so daß die Natur Gottes sich darin aufschließt, daß diese Wahrheit unmittelbare Gewißheit nach der Weise der Erscheinung erhält.

Darin erhält dann Christus, der zuerst als Lehrer, Freund, Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere Stellung. Es ist bisher nur der Anfang gesetzt gewesen, der nun durch den Geist zum Ende, zum Resultate, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Christi ist einerseits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt getötet worden ist; aber geistig aufgefaßt ist er es, der selbst zum Heile, zum Mittelpunkte der Versöhnung wird. Die Anschauung von der Natur des Geistes und von der Befriedigung seines Bedürfnisses auf sinnliche Weise vor sich zu haben ist es dann, was erst nach dem Tode Christi seinen Freunden aufgeschlossen wurde. Vor seinem Tode war er ein sinnliches Individuum außen vor ihnen. Den eigentlichen Aufschluß hat ihnen der Geist gegeben, von dem Christus gesagt hatte, daß er sie in alle Wahrheit leiten werde: erst das, meint er damit, wird die Wahrheit sein, worein euch der Geist leiten wird. Damit bestimmt sich der Tod Christi nach dieser Seite als der Tod, der den Übergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung ausmacht, die aber nur Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit ist. Der Tod, das Negative, ist das Vermittelnde, daß die ursprüngliche Hoheit als erreicht gesetzt ist. Damit geht die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt. Das ist die religiöse Geschichte, wo geistiges Auffassen der Geschichte Christi vor seinem Tode herrscht, wie ja auch die

Evangelien nach der Ausgießung des Geistes geschrieben sind. Damit ist dann geschehen, daß die kirchliche Gemeinde die Gewißheit gewonnen hat: Gott ist als Mensch erschienen.

Diese Menschlichkeit in Gott, und zwar die abstrakteste Weise der Menschlichkeit, die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche, die tiefste Stufe der Gebrechlichkeit ist aber der natürliche Tod. „Gott selbst ist tot" heißt es in einem lutherischen Liede; damit ist das Bewußtsein ausgedrückt, daß das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind, daß es in Gott selbst ist, daß die Endlichkeit, das Negative, das Anderssein nicht außer Gott ist und als Anderssein die Einheit mit Gott nicht hindert. Es ist das Anderssein, das Negative gewußt als Moment der göttlichen Natur selbst. Die höchste Idee des Geistes ist hierin enthalten. Das Äußerliche, Negative schlägt auf diese Weise in das Innere um. Der Tod hat einerseits diesen Sinn, diese Bedeutung, daß damit das Menschliche abgestreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt, — er ist ein Abstreifen des Menschlichen, des Negativen. Aber zugleich ist der Tod selbst auch das Negative, diese höchste Spitze dessen, dem die Menschen als natürliches Dasein ausgesetzt sind: dies ist hiemit Gott selbst.

Die Wahrheit, zu der die Menschen vermittelst dieser Geschichte gelangt sind, das, was in dieser ganzen Geschichte ihnen zum Bewußtsein gekommen ist, ist dies, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß der Mensch die Gewißheit der Einheit mit Gott erlangt hat, daß das Menschliche unmittelbar präsenter Geist ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Prozesses ist, was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot, — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, anderseits das Ansichseiende zu sich zurückkehrt und so erst Geist ist.

Das Leiden und Sterben in solchem Sinne ist gegen die Lehre von der moralischen Imputation, wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, jeder der Täter seiner Taten ist. Das Schicksal Christi scheint dieser Imputation zu widersprechen; aber diese hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit, wo das Subjekt als einzelne Person steht, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde der Endlichkeit ist die Bestimmung, daß jeder bleibt, was er ist; hat er Böses getan,

so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine Qualität. Aber schon in der Moralität, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so daß diese Schranke an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab. Die Imputation reicht also nicht an diese Sphäre hinan. — In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtsein des Geistes die Endlichkeit des Menschen getötet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung; das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden; der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die Beziehung des Subjektes als solchen ein. Das bloße Betrachten der Geschichte hört hier auf; das Subjekt selbst wird in den Verlauf hineingezogen. Es fühlt den Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat.

Das Bewußtsein der Gemeinde, das so den Übergang vom bloßen Menschen zum Gottmenschen macht, — zum Anschauen, zum Bewußtsein, zur Gewißheit der Vereinigung, der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, — ist es, womit die Gemeinde beginnt, und was die Wahrheit ausmacht, auf der die Gemeinde gegründet ist. Es ist dies die Explikation der Versöhnung, daß Gott versöhnt ist mit der Welt oder vielmehr, daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu sein, daß eben das Menschliche ihm nicht ein Fremdes ist, sondern daß dies Anderssein, dies sich Unterscheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm selbst ist, aber allerdings ein verschwindendes. Aber er hat in diesem Momente sich der Gemeinde gezeigt.

Dies ist für die Gemeinde die Geschichte der Erscheinung Gottes. Diese Geschichte ist göttliche Geschichte, wodurch die Gemeinde zum Bewußtsein der Wahrheit gekommen ist. Daraus bildete sich das Bewußtsein, daß gewußt wird, daß Gott der Dreieinige ist. Die Versöhnung in Christo, an die geglaubt wird, hat keinen Sinn, ohne daß Gott als der Dreieinige gewußt wird: daß er ist, aber auch als das Andre ist, als das sich Unterscheidende, so daß dies Andre Gott selbst ist, an sich die göttliche

Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschiedes, Andersseins, daß diese Rückkehr der Liebe der Geist ist. In diesem Bewußtsein ist, daß der Glaube nicht Verhältnis zu etwas Untergeordnetem, sondern zu Gott selbst ist.

Das sind die Momente, auf die es hier ankommt, daß dem Menschen die ewige Geschichte, die ewige Bewegung, die Gott selbst ist, zum Bewußtsein gekommen ist. Andere Formen, z. B. vom Opfertode reduzieren sich von selbst auf das, was hier gesagt worden ist. Opfern heißt das Natürliche, das Anderssein aufheben. Es wird gesagt: Christus ist für alle gestorben. Das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die ewige göttliche Geschichte; in der Natur Gottes selbst ist dies ein Moment, es ist in Gott selbst vorgegangen. Es heißt ebenso: in ihm sind alle gestorben. An Christo ist diese Versöhnung für alle vorgestellt worden, wie der Apostel auch den Glauben an den Gekreuzigten mit dem Anschauen der ehernen Schlange vergleicht.

Das ist die Darstellung der zweiten Idee, der Idee in der Erscheinung, wie die ewige Idee für die unmittelbare Gewißheit des Menschen geworden, d. h. wie sie erschienen ist. Daß sie Gewißheit für den Menschen werde, dazu ist notwendig sinnliche Gewißheit, die aber zugleich in das geistige Bewußtsein übergeht und ebenso in unmittelbar Sinnliches verkehrt ist, so aber, daß man darin sieht die Bewegung, Geschichte Gottes, das Leben, das Gott selbst ist.

C. Das Reich des Geistes.

5. Kapitel.

Der Geist und die Kirche.

1. Abschnitt.

Die erneuerte Subjektivität und die Gemeinde.

»C. Gemeinde, Kultus.«

»*a*) Standpunkt der Gemeinde überhaupt.«

»Noch kurz [haben wir] von dieser nach ihrer Idee zu sprechen[1]). In konkreter Gestalt, mit Geschichte und empirischem Dasein verbunden [sie zu betrachten], führt uns zu weit, so verführerisch es sein könnte.

Der bestimmte Übergang der Idee bis zur sinnlichen Gegenwart [ist im Christentum] herausgebildet worden. Eben dies [ist] das Ausgezeichnete des Christentums und der Religion des Geistes. Alle Momente [sind hier] entwickelt bis zu ihrer Vollständigkeit. Diese Entgegensetzung des sinnlich Gegenwärtigen und der Gottheit, diese Einzelheit, die göttlich ist, und dies gemeine Bewußtsein[2]) kann nur in der Religion des Geistes sein, seiner selbst gewiß und zwar[3]) als der absoluten Wahrheit. Darum fürchtet er [sc. der Mensch] sich für nichts, selbst nicht für sinnliche Gegenwart. Es ist die Feigheit des Gedankens, die sich mönchischerweise vor das Sinnliche scheut. Der Geist [ist vielmehr] in demselben bei sich, [hat darin] die sinnliche Erscheinung des Göttlichen, das unmittelbare Objekt.

[Es gibt eine] ekle Vornehmigkeit gegen [das] Moment der sinnlichen Gegenwart überhaupt, [gegen die] Freund-

[1]) Am Rande: Gott — Geistigkeit — der Existenz desselben — Idee in sinnlicher Gegenwart — für den Andern diese Idee zu haben.

[2]) Am Rande: Ich, dieser — sollte — *ego homuncio* dem Bösen nicht widerstehen wie Jupiter — *ego homuncio* — sollte im Gegenteil —

Bescheidenheit, sich gering machen, um in Wahrheit gering sein, um schlecht sein zu dürfen.

[3]) Mskr.: und

lichkeit derselben. [Das ist] Geistlosigkeit, die abstrakter Gedanke sein will. [Jene Freundlichkeit versteht der] Dichter allein, der sinnliche Gestalt ehrt, ebenso [ist es] religiös orientalisches Leben, in ihr Geist zu sein[1]). Aber nicht seine Sinnlichkeit nur, nicht Gefühl seine Subjektivität, (sondern sinnliche Gegenwart ehren [ist der] Tod des Gefühls; Sentimentalität, diese Fixierung, Beschränkung [ist] gerade Verachtung der sinnlichen Gegenwart in dieser unendlichen Liebe). Vorhin [hatten wir] eben dies Spekulative, Liebe im Tode, [als] Übergang also bezeichnet. [Es war ein] Verhältnis von einzelner sinnlicher Gegenwart zu Einzelnen (Liebe von Frauen, weichen Gemütern, leicht [für] liebende Gemüter [wie] Johannes, [aber] unendlich hart für den selbständigen Begriff, für den Mann). [Gegen] diese Versöhnung, Vereinigung, ein einzelnes lebendes Individuum für Gott zu verehren, empört sich die Freiheit des Subjekts. Nicht der Orientale; der ist nichts, ist an sich weggeworfen, aber ohne sich wegzuwerfen, d. h. ohne das Bewußtsein unendlicher Freiheit in sich selbst. Doch diese Liebe [aus unendlicher Freiheit], diese Anerkennung, dies [ist] das höchste Wunder, dies das Höchste des Geistreichen.

Diese Sphäre der unendlichen Liebe ist deswegen das Reich des Geistes, [hat] in sich den unendlichen Wert, absolute Freiheit zu wissen in sich als diesem Individuum, und diese unendliche Macht, in diesem schlechthin Andern sich selbst zu erhalten. Liebe gleicht alles aus, ([auch] in dem Sinne, [wie] die Leute vollends heutigentags lieben und in der Liebe leben, d. h. daß der Andre sich derselben Gemeinheit ergeben soll, — [was] das Geistloseste [ist].) Dieser Liebe entgegen tritt der Tod, auch sentimentaler Tod, [wo die Liebenden] bereit [sind], sich ins Wasser miteinander zu stürzen. Nur der Geist selbst, der die Wahrheit, absolute Objektivität gefaßt, angeschaut hat, nur dies gibt die höchste Selbständigkeit.

Die Anschauung dieser Religion fordert Verschmähung aller Gegenwart, [ist] vollkommen polemisch [in ihrer] Idealität, [verachtet] Macht, was Wert hat, Herrlichkeit der Welt. [Die] Stärke dieser Verachtung [ist unbeschränkt], und doch [lehrt

[1]) Am Rande: Zweierlei: α) Abstraktion des Gedankens, Allgemeinheit, β) subjektive Besonderheit, Gefühl.

diese Religion die] sinnliche Gegenwart anerkennen, [aber] nur in Einem, sie als unendlich. [Das ist] absoluter Gegensatz gegen Orientalismus, der sich zum Feinde machte diese Orientalität [und] also in sich, im Innern unendlichen Wert [hat], härteste Festigkeit und [dabei freies] Aufgeben dieser Festigkeit.

[1]) In der christlichen Religion ist die göttliche Idee als in [einem] gegenwärtigen, unmittelbaren Individuum; es ist für die Einzelnen darein alle Weltlichkeit zusammengegangen, dies die einzige sinnliche Gegenwart, die Wert hat, dies die unendliche Abstraktion der Gegenwart. (So [ist es] auch [beim] Verliebtsein; aber hier [lebt der Glaube] zugleich in der unendlichen Abstraktion von aller Weltlichkeit. Diese subjektive Befriedigung [ist hier] aufgehoben, [mein] Verliebtsein in irgendein besonderes Individuum nach meiner Zufälligkeit. Besondere Empfindung, schlechthin besondert, [ist] dem Allgemeinen entgegengesetzt und ausschließend sowohl in Ansehung dieses Gegenstandes als meiner Subjektivität; es ist [da nicht] die göttliche Idee, die ich will, sondern das Gegenteil, meine ausschließliche Besonderheit objektiviert.)

[2]) Diese Einzelheit, [dieses] Individuum ist ferner den Sinnen entrückt, erhoben zur Rechten Gottes; es ist durchaus ebensosehr eine individuelle Gegenwart nur für die Vorstellung, eine Gewißheit ohne unmittelbare sinnliche Gegenwart, nicht wie im Orient der Dalai Lama, wie der Apis eine unmittelbare sinnliche Gegenwart ist. In dieser Konzentration der Gegenwart zum Tode, in dem schmachvollen Tode und in dieser Entrückung liegt es, daß der Mensch nur auf das Innere verwiesen, [daß] alle Herrlichkeit der Welt (sowie die Schwäche unmittelbarer Freundschaft) verschwunden ist. Die Vorstellung,

---

[1]) Am Rande: Besondere Bestimmung des subjektiven Selbstbewußtseins: β) Wie ist das Selbstbewußtsein subjektiver Seite bestimmt? für es und in ihm überwunden — diese Härte — wie stellt sich diese Überwindung dar? Dies Einzelne, sinnliche Gegenwart aber ist das Überwinden, zusammengezogen — nur Einer, also allgemeiner, — selbst ideal.

[2]) Am Rande: Weil allgemeine Einzelheit, eben deswegen Form: Einzelheit in Allgemeinheit. So ist β) Bestimmung des Subjekts hiedurch $\alpha\alpha$) Verschwundensein, $\beta\beta$) das Positive dieser Subjektivität als unendliches Aufgeben seiner Besonderheit, Natürlichkeit, [alles dessen,] was ihm in dieser Welt gehört.

die den Einzelnen als die unendliche Wahrheit, [als die] göttliche Idee gegeben ist, ist die absolute Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, der göttlichen und menschlichen Natur, die unendliche Liebe, die nur als der unendliche Schmerz ist, als der Tod alles Weltlichen, Unmittelbaren ist.

In dieser Anschauung ist enthalten die Zurückdrängung auf das innere Selbstbewußtsein, nicht die stoische usf., die denkend durch Stärke des eignen Geistes Wert hat und in der Welt, Natur, natürlichen Dingen und im Fassen derselben die Realität des Denkens sucht, ohne den unendlichen Schmerz ist [und] zugleich durchaus positive Beziehung auf das Weltliche [hat], sondern [die, daß es] seiner Besonderheit, Eigenheit unendlich sich entäußert und nur in jener Liebe, die in dem unendlichen Schmerz enthalten ist und aus ihm kommt, unendlichen Wert hat. Es ist alle Unmittelbarkeit hinweg, in der der Mensch Wert hätte; es ist allein jene absolute Vermittlung, in der ihm solcher, aber ein unendlicher zukommt. Diese Subjektivität ist wahrhaft unendlich an und für sich selbst, der Mensch aber nur durch diese Vermittlung, nicht unmittelbar. So ist er fähig, unendlichen Wert zu haben, und diese Fähigkeit, Möglichkeit ist positive, absolute Bestimmung.

In diesen Bestimmungen liegt der Grund, daß die Unsterblichkeit der Seele in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird: die Seele, die einzelne Subjektivität hat eine unendliche, ewige Bestimmung, Bürger im Reiche Gottes zu sein. Dies ist [eine] Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, für sich, und in dem es ihr zugleich entgegen [ist], so bestimmt sich diese ewige Bestimmung als eine Zukunft der Unsterblichkeit. Die unendliche Forderung, Gott zu schauen, d. i. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewußt zu werden, ist für das Bewußtsein als sinnlich anschauendes, als vorstellendes nicht in dieser zeitlichen Gegenwart.

Die Subjektivität hat in diesem unendlichen Werte alle äußere Unterscheidung aufgegeben, der Herrschaft, der Gewalt, des Standes, selbst des Geschlechts, des Reichtums. Vor Gott sind alle Menschen gleich. Dies [ist] erst jetzt und hier im Bewußtsein [vorhanden], in dem Spekulativen und Negativen des unendlichen Schmerzes der Liebe; hierin [liegt

die] Möglichkeit, [die] Wurzel wahrhaft allgemeinen Rechtes, der Verwirklichung der Freiheit. Das römische, sehr formale Rechtsleben geht von positivem Standpunkt und Verstand [aus] und hat für die absolute Bewährung des rechtlichen Standpunktes kein Prinzip in sich; es ist durchaus weltlich.

[Die] Geschlechtsfreiheit der Frauen, [die] Monogamie, — alle diese Bestimmungen hängen damit zusammen.

[1]) Dieses Spekulative der Liebe aus unendlichem Schmerz, diese Reinheit der Subjektivität ist es durch diese unendliche Vermittlung, und diese unendliche Vermittlung hat die objektive Gestalt: — Dasein, Leiden und Sterben und Erhöhung Christi. Jene Subjektivität ist an sich allgemein, nicht ausschließend, und das Verhalten der Vielen, [der] Individuen aufeinander ist jene Einheit des Glaubens in der Vorstellung des Glaubens, in diesem Dritten; es ist weder menschliche Liebe — Menschenliebe, Geschlechtsliebe — noch Freundschaft.

Man hat sich oft gewundert, wie so ein edles Verhältnis wie Freundschaft nicht unter den Pflichten vorkomme, die Christus empfehle. Freundschaft ist nicht das Verhältnis der Jünger [zueinander], denn Freundschaft ist ein mit der subjektiven Besonderheit behaftetes Verhältnis[2]). Männer sind Freunde nicht so sehr direkt als objektiv in einem substanziellen Bande, in einem Dritten, und Grundsätze, absoluter Zweck, Studien, Wissenschaft, — kurz, ein objektiver Inhalt ist das Band, nicht Zuneigung als solche wie des Mannes zur Frau als dieser besondern Persönlichkeit, Schönheit. Sondern in der Anschauung jenes Spekulativen, jener unendlichen Liebe aus unendlichem Schmerz, d. h. Wertlosigkeit der Besonderheit und Vermittlung der Liebe durch sie ist [die Einheit der Jünger begründet]. Liebe [eines] Mannes zur Frau, Freundschaft kann [dabei] wohl stattfinden, aber sie sind wesentlich bestimmt als untergeordnet, bestimmt, nicht ein Böses zu sein, aber ein Unvollkommenes, nicht ein Gleichgiltiges, sondern wesentlich, daß nicht bei ihnen stehen

---

[1]) Am Rande: γ) Erweiterung des bestimmten Begriffs zu der Gemeinde.

[2]) Am Rande: Das, worin sie obj[ektiv eins sind], muß ein Drittes sein, [ein] Schluß als für die Vorstellenden, für sich Seiende, Subjekte.

geblieben, daß sie selbst aufgeopfert werden [sollen], weil[1]) sie jener absoluten Richtung und Einheit Eintrag tun können[2]).

Diese Einheit in dieser unendlichen Liebe aus unendlichem Schmerz ist somit schlechthin nicht ein sinnlicher, weltlicher Zusammenhang, nicht ein Zusammenhang noch giltiger, übrigbleibender Besonderheit, Natürlichkeit, sondern Einheit schlechthin im Geiste. Jene Liebe als ein unendlicher Schmerz ist eben der Begriff des Geistes selbst, und sie ist Gegenstand in Christus als dem Mittelpunkte des Glaubens in einer unendlichen Ferne, Hoheit, aber in unendlicher Nähe, Eigentümlichkeit, Angehörigkeit dem individuellen Subjekte (Menschheit, Tod, unendliche Schranke in göttliche Idee aufgenommen), nicht aber daran [gebunden]. Es ist kein Besonderes; sondern an ihr selbst allgemein, sondern den Individuen [zu eigen], und so als in ihrer Subjektivität wirklich, ist sie der Geist und der heilige Geist. Er ist in ihnen; sie sind, machen aus die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, unendliche Subjektivität, nicht vorgestellte, sondern als die wirkliche Göttlichkeit, als die gegenwärtige nicht das substanzielle Ansich des Vaters, nicht des Sohnes und Christi, der das Wahre in dieser Gestalt, Gegenständlichkeit ist, sondern das subjektive Gegenwärtige und Wirkliche, das selbst so subjektiv gegenwärtig eben als die Entäußerung in jene gegenständliche Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes nur durch diese Vermittlung [ist]. Dies [ist] der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend. Christus [sagt]: „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen[3])“; ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt[4]). Christus [ist] gestorben; aber so [sprechend] „bei, in euch“, so ist er der heilige Geist. Dies [ist] die absolute Bedeutung des Geistes, dies das höchste, reine Bewußtsein der absoluten Idee, der absoluten Wahrheit, sie als das Selbstbewußtsein derselben.

[1]) Mskr.: daß

[2]) Am Rande: α) Das Dritte, [das] vermittelnde Objektive. β) Als Subjektives selbstbewußte, aber allgemeine Einheit, an und für sich seiende Einzelheit.

[3]) Mskr.: euch

[4]) Matth. 18, 20; 28, 20.

Deswegen, in diesem tiefen Sinn ist die christliche Religion die Religion des Geistes, nicht im mannigfaltigen, trivialen Sinne geistige Religion (Abstraktum verehren, für Substanz, Wesen halten), sondern im Gegenteil Vereinigung des unendlichen Gegensatzes, sondern das wahrhaft und allein Spekulative der Natur Gottes, des Geistes. Dies ist der Inhalt und die Anschauung und ist für das gewöhnliche, ungebildete Bewußtsein. [Der] Gegensatz [ist]: Gott und die Welt, ich, dieser *homuncio*.

Alle Menschen sind zur Seligkeit berufen. Dies [ist] das Höchste und einzig Höchste. Christus sagt darum, dem Menschen können alle Sünden vergeben werden, nur die nicht gegen den Geist[1]). Man hat sich zur Zeit viel den Kopf zerbrochen, was die Sünde gegen den heiligen Geist sei, und diese Bestimmung auf mannigfachste Weise verflacht, um sie ganz wegzubringen. — Alles andere kann in dem unendlichen Schmerz der Liebe vertilgt werden, aber diese Vertilgung selbst ist nur der als inwendiger gegenwärtige Geist. Das Geistlose ist keine Sünde als mit Wissen und Willen gegen den anerkannten Geist, — es kennt ihn nicht, ist also unschuldig. Aber dies ist die Unschuld, die eben an sich selbst verurteilt, gerichtet ist. So eitel sie sei, — *nos prona natamus*. Der Wahrheit nicht teilhaftig werden, nicht ewiges Leben in sich selbst gehabt haben, [so jemand, meint man heute,] kommt auch durch auf diese oder jene Weise.

Diese Seite der Gemeinde ist daher die eigentümliche Region des Geistes. Der heilige Geist ist ausgegossen worden über die Jünger; von da sind sie als Gemeinde — es ist ihr immanentes Leben — und freudig in [die] Welt ausgegangen, um sie zur allgemeinen Gemeinde zu erheben und das Reich Gottes auszubreiten. —

Zuerst haben wir betrachtet den reinen Begriff Gottes in der christlichen Religion, dann[2]) die konkrete Vorstellung desselben oder die Manifestation desselben. Diese ganze Manifestation, die sich selbst in den drei Sphären des Denkens,

---

[1]) Am Rande: Matth. 12, 31; Mark. 3, 28: Alle Sünden werden dem Menschen vergeben werden, auch die Gotteslästerung, damit sie Gott lästern; wer aber den heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist schuldig des ewigen Gerichtes.

[2]) Im Mskr.: b)

[der] Vorstellung und [der] Wirklichkeit darstellt, ist die Erscheinung, die Manifestation für ein Anderes, die Region des Daseins, der Gegenständlichkeit, hier [aber] der subjektiven Immanenz, des Immanentwerdens; dies ist also drittens[1]) das Reich des Geistes. Reich Gottes ist der Geist. So sind die Subjekte in den Prozeß verwickelt. Die göttliche Idee, die als unendliche Liebe im unendlichen Schmerz für sie ist, ist eben in dieser Anschauung in ihnen, sie [sind] die Gemeinde des Geistes[2]). [Die] Einzelheit ist zunächst ausschließend; in der unendlichen Liebe [wird] sie zurückgeführt. Christus [ist] mitten unter ihnen [und ist] so der Geist, und dieser Prozeß selbst [ist] der Geist.

Nach dieser allgemeinen Bestimmung [gehen wir ein auf] Näheres.«

Das dritte Element ist also der Übergang aus dem Äußeren, aus der Erscheinung in das Innere. Um was es zu tun ist, das ist die Gewißheit des Subjekts von der unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit des Subjekts in sich selbst, das sich unendlich, das sich ewig unsterblich weiß. Das Weitere ist, daß dies Subjekt erfüllt wird mit der Wahrheit, daß diese Wahrheit sei im Selbstbewußtsein als Selbstbewußtsein und sei nicht als äußerliche, sondern als in sich seiende Wahrheit des Gedankens, die Vorstellung der Innerlichkeit überhaupt. Die Subjektivität und das Wissen von ihrem Wesen ist zunächst Wissen von einem sinnlich gegenwärtigen Inhalt. Dies ist vorzüglich ungünstig, aber wesentlich übergänglich; es ist der Ausgang, bei dem es nicht bleibt, eine Form, die aufgehoben werden soll, die nicht nur als vergangene sich bestimmt, sondern als ewig der geistigen Natur Gottes angehörig. Dies ist die Wendung in die innerliche Weise, dies ist der Boden des Geistes, es ist die Gemeinde, der Kultus, der Glaube[3]).

Wir haben die Manifestation Gottes zuerst betrachtet als Offenbarung, zweitens als Erscheinung. Das Dritte ist das Wissen oder der Glaube; denn Glaube ist auch Wissen, nur in einer eigentümlichen Form. Dies Dritte haben wir jetzt zu betrachten.

---

[1]) Im Mskr.: c)

[2]) Am Rande: Glaube, Ergreifen des Verdienstes [Christi].

[3]) „Werke", S. 330: Aus der Gärung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor.

Es ist also dies, daß der göttliche Inhalt gesetzt wird als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Selbstbewußtseins, der Innerlichkeit, einerseits, daß der Inhalt die Wahrheit ist, und anderseits, daß es die Wahrheit des endlichen Geistes überhaupt, d. h. sein Wissen ist, so daß er in diesem Wissen seine Freiheit hat, selbst der Prozeß ist, seine besondere Individualität abzuwerfen und sich in diesem Inhalte frei zu machen.

Bei diesem Kultus, dieser Gemeinde usf. haben wir selbst drei Seiten zu betrachten, erstens das Entstehen der Gemeinde, das Werden des Glaubens, zweitens das Dasein, das Bestehen der Gemeinde, drittens die Realisierung des Glaubens, die zugleich Übergang des Glaubens, Veränderung, Verklärung des Glaubens ist.

2. Abschnitt.

»Entstehung der Gemeinde.«

»Dies [ist] das Erste, nach dem wir den Standpunkt wieder auffassen der ausschließenden Einzelheit: Christus als dieser zeitlich gegenwärtige Mensch für seine Freunde. Anfang, Bildung der Gemeinde ist, daß der Geist seine Freunde erfülle. Zeitliche Gegenwart eines gewöhnlichen Menschen [ist das Erste], also Anfang von der höchsten Äußerlichkeit der Erscheinung. [Es erhebt sich die] Frage, wie sie dazu gekommen [seien], dazu gebracht werden konnten, in diesem Individuum die göttliche Idee zu erkennen, ihn als den Sohn Gottes anzuerkennen, [die] Frage also nach der Beglaubigung der göttlichen Sendung Christi. [Die] Beweise der Wahrheit der christlichen Religion scheinen hierauf reduziert werden zu können, auf den Punkt in dieser Gestalt. (Diese erste Individualität [hat] den andern dann den Inhalt überliefert.)

Diese Frage teilt sich unmittelbar in zwei Fragen. α) Ist es überhaupt wahr, daß Gott einen Sohn hat, daß er ihn in die Welt sendet oder gesendet hat? β) Ist dieser Jesus von Nazareth in Galiläa, eines Zimmermanns Sohn, der Christ gewesen?

Beide Fragen werden so vermischt, daß, wenn dieser nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen, von ihm es sich nicht erweisen lasse, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines Andern zu warten, wenn ja

einer sein soll, wenn eine Verheißung da ist, d. h. wenn es an und für sich, im Begriff, in der Idee notwendig ist, — oder vielmehr, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen: ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es[1]) ist dies, da wir gesehen [haben], Gott als Geist ist es nur als das, was man dreieinig nennt; er ist seine Manifestation, [sein] sich Objektivieren und identisch mit [sich] in dieser Objektivierung zu sein, die ewige Liebe. Diese Objektivierung in ihrer vollendeten Entwicklung bis zu dem Extrem der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, [dem] Tod ist diese Rückkehr in sich im Aufheben dieser Härte des Gegensatzes, Liebe im unendlichen Schmerze, der ebenso in ihr geheilt ist, — [das, was] die Wahrheit an und für sich in der Philosophie [ist]. Es ist nur die neuere Philosophie, die zu dieser Tiefe des Begriffs gekommen [ist]. Hierüber läßt sich mit der unphilosophischen Flachheit, die philosophisch sein will (Denken, Räsonnement, Aufklärung), gar nicht sprechen; ebenso ist ihr Widerspruch ohne allen Wert, an und für sich geistlos, unschuldig nach Obigem in ihrer Sünde wider den heiligen Geist, hochmütig und platt, in Begriffen fertig, selbstzufrieden.

Aber dieser Begriff muß nicht als in der Philosophie fertig sein. Im Gegenteil, ihr Verhältnis ist, das zu begreifen, was ist. Dies muß nicht nur an sich das Wahre, sondern im allgemeinen empirischen Bewußtsein für sich vorher wirklich sein. Alles Wahre fängt in seiner Erscheinung, d. i. in seinem Sein von der Form der Unmittelbarkeit an. Der Begriff muß also in dem Selbstbewußtsein der Menschen, im Geist an sich, im Weltgeiste so vorhanden [sein], der Weltgeist sich so gefaßt haben[2]). Dies sich so Fassen ist aber die Notwendigkeit als der Prozeß des Geistes, der in den vorhergehenden Stufen der Religion, zunächst der jüdischen und heidnischen sich darstellte und dieses Resultat, jenen Begriff der absoluten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Wirklichkeit Gottes, das ist die Objektivierung seiner als seine Wahrheit haben [muß]. So ist die

[1]) Mskr.: Sie

[2]) Am Rande: andere Weise der Notwendigkeit.

Weltgeschichte die Darstellung dieser Wahrheit als Resultat im unmittelbaren Bewußtsein des Geistes.

In der Zeit [ist] diese Stufenfolge. Als die Zeit erfüllet war, heißt es, sandte Gott seinen Sohn. Als die Zeit erfüllet war, das ist das, was gesagt worden: als der Geist sich so in sich vertieft [hatte], seine Unendlichkeit zu wissen und das Substanzielle als in [einem] Subjekte des unmittelbaren Selbstbewußtseins, aber dann in reiner Subjektivität, unendlicher Negativität, eben damit absolut allgemein [anzuschauen].

Die Beglaubigung, daß dieser der Christ ist, ist eine andere; sie beträfe nur die Bestimmung: dieser und nicht ein anderer Dieser, nicht dies, ob die Idee also gar nicht sei. Christus sagte: lauft nicht dahin und dorthin; das Reich Gottes ist in euch[1]). Viele andere unter Juden und Heiden sind als göttliche [Männer], als Götter verehrt worden. Johannes der Täufer ging Christo voraus; unter den Griechen und Römern [war es] Demetrios Poliorketes z. B., [dem], wenn er nach Athen kam, als einem Gotte Statuen [errichtet wurden]. Römische Kaiser [wurden] als Götter verehrt. Apollonios von Tyana, viele andere [waren] beglaubigte Wundertäter; wunderbarer [wäre] noch, wenn es nicht wahr wäre [, was von ihnen berichtet wird]. Dieser Verstand [aber, die] Einsicht, Tiefe des Denkens, Ehrlichkeit [ist] größeres Wunder, als so sie erzählen. Früher [war] Herkules unter den Griechen der einzige, der als Mensch vorzüglich durch seine Taten, die zugleich nur Taten des Gehorsams waren, zu den Göttern eingegangen, Gott geworden [ist], Vorbild. Unter den Indern ohnehin [ist] diese Menge Inkarnationen, diese Erhebung der Brahminen zu Brahma, [dies] Gott-Werden.

Aber nur an Christus konnte sich die unendliche Idee des Menschen anknüpfen und sie in ihm nur realisiert sehen. [Er erschien,] da die Zeit erfüllt, die Idee vollständig reif war in ihrer Tiefe. [Wie die] Geschichte seiner Lehre, seines Lebens und Todes und Auferstehung geschehen [ist], so ist diese Geschichte für die Gemeinde, so ist sie schlechthin der Idee gemäß[2]). Dies ist es, worauf es ankommen

[1]) Luk. 17, 23, 21.

[2]) Am Rande: an andern — Herkules — unvollkommen, z. B. seine Großtaten, gar nicht durch Natur des Geistes.

muß, dies die Bewahrheitung, absoluter Beweis für ein einzelnes Individuum; dies ist es, was unter Zeugnis des Geistes, des heiligen Geistes zu verstehen ist. Es ist der Geist, die inwohnende Idee, die Christi Sendung beglaubigt hat, und dies ist für die, die glaubten, und für uns in entwickeltem Begriff die Bewährung.

Die Wunder, [um] sie zu erwähnen, sind das, was die unmittelbare Bewährung enthalten soll. Dies ist an und für sich eine nur relative Bewährung. Christus sagt als Vorwurf: „wenn ihr nicht Wunder sehet, so glaubt ihr nicht." „Es werden viele kommen[1]) in meinem Namen, Zeichen tun, Teufel austreiben, Blinde sehend machen, Taube hörend, Lahme gehend usf., — ich werde ihnen sagen: ich habe euch nicht erkannt, hebt euch weg von mir[2])!" Was ist hier noch für ein Interesse diesem Wundertun übrig gelassen? Wie viele Wunder durch Orakel, durch Menschen, z. B. besonders [durch] die Neupythagoräer werden nicht erzählt! — Das Relative ist das ohne[hin] Zeitliche; oder diese Beschränkung [der Wunder], zur Bildung der Gemeinde [zu dienen], an dieses Individuum zu glauben, hatte nur Interesse für die, die draußen sind, sozusagen zur Bekehrung der Juden und Heiden. Aber die Gemeinde, die formiert ist, bedarf derselben nicht mehr; sie hat den Geist in sich, der in alle Wahrheit leitet. Er ist es, [der beglaubigt,] Macht des Geistes — durch seine Wahrheit als Geist — über den Geist. Wunder ist nur eine Gewalt über die natürlichen Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über das Bewußtsein, das in das Bewußtsein dieser beschränkten Zusammenhänge beschränkt ist. Wie könnte durch Vorstellungen solcher Gewalt die ewige Idee selbst zum Bewußtsein kommen?

Aber es bleibt immer die Neugierde, Wißbegierde übrig: wie sind die Wunder zu nehmen?, d. i. zu erklären; das ist sie so zu fassen, daß sie keine Wunder, sondern [herauszufinden], auf welche Weise sie natürliche Erfolge gewesen sind. Solche Neugierde setzt den Zweifel, den Unglauben voraus[3])

---

[1]) Am Rande: zu mir sagen

[2]) Joh. 4, 48; Matth. 7, 22 f.

[3]) Am Rande: Habe die Zweifel nicht, so sind sie gelöst. — Aber ich muß sie haben, kann sie nicht unbeantwortet auf die Seite legen; [sie] drängen sich mir auf, haben das Recht, beantwortet zu

und möchte eine plausilbe Unterstützung finden, wobei gerettet wäre auch die moralische Tugend und Wahrhaftigkeit der beteiligten Personen, — so billig und wohlmeinend ist man doch, daß Christus und seine Freunde ehrliche Leute bleiben sollen. Die Annahme also [macht man], es sei [zwar] eine Täuschung, [aber eine] nicht beabsichtigte, d. i. kein Betrug vorgegangen. Das Kürzeste wäre sonst, die Wunder eben überhaupt ganz zu verwerfen. Wenn einer keine Wunder glaubt, sie der Vernunft entgegen findet, [auch die] von Apollonios von Tyana und andern, sehr beglaubigte, so hilft es nichts, sie ihm beweisen zu wollen. Sie sollen auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen; aber unüberwindlich [ist] im Menschen, was bloß solche Beglaubigung hat, nicht als Wahrheit gelten zu lassen. Er kann auf dem Boden der sinnlichen Wahrnehmung hundert und tausend Möglichkeiten finden, wie es [natürlich] zugegangen. Denn hier gelten solche Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, und die Beweise sind selbst nichts als solche Wahrscheinlichkeiten, Subjektivität endlicher Gründe.

Die Hautpsache [ist]: solche Neugierde geht schon vom Unglauben aus. Der Glaube aber beruht auf dem Zeugnis des Geistes, nicht von den Wundern, sondern von der absoluten Wahrheit, von der ewigen Idee, dem Inhalt, und von diesem Standpunkt haben die Wunder ein geringes Interesse. Sie können nebenher erbaulich als subjektive Gründe angeführt oder beiseite gelassen werden; [aber für den Glauben hat es] kein Interesse, zu untersuchen, was die Hochzeitsgäste zu Kana eigentlich getrunken haben, und wenn Wein, wessen Wein. Wunder sollen beglaubigen und sollen [doch auch erst wieder] selbst beglaubigt werden. Was von ihnen beglaubigt werden soll, ist die Idee; [sie aber] bedarf ihrer nicht und bedarf es darum auch nicht, sie zu beglaubigen.

Aber noch [ist] dies zu sagen: Wunder [sind] überhaupt Erfolge durch die Macht des Geistes über den natürlichen

---

werden. Diese Notwendigkeit, sie zu beantworten, beruht auf der Notwendigkeit, sie zu haben. Notwendigkeit, sie zu haben, [ist] in Reflexion [vorhanden. Sie] macht diesen Anspruch, d. h. die Forderung als absolute. Diese endlichen Gründe, — eben in der Frömmigkeit sind die endlichen Gründe, der sogenannte menschliche Verstand, schon längst hinweggeräumt.

Zusammenhang, ein höheres Eingreifen in den Naturgang, [in] „die ewigen Gesetze“ der Natur. Aber überhaupt ist der Geist dies absolute Eingreifen. Schon das Leben greift in diese sogenannten ewigen Gesetze der Natur ein. [Das] Leben verdaut, d. i. hebt die ewigen Gesetze der Mechanik und Chemie auf. [Das] Nahrungsmittel [ist] materiell wirklich nach ewigen Gesetzen des Mechanismus und aus chemischen des Chemismus; [das] Leben vernichtet dieses. Noch mehr wirkt auf [das] Leben [die] Macht des Geistes und seine Schwäche. [Es gibt] Tod von Schreck; [man wird] krank von Kummer. Ebenso [wirkt] Freude, ebenso Zutrauen. Der Magnetismus hat uns solche Macht in nähern Formen aufgeschlossen. Zu allen Zeiten [findet sich solch] unendlicher Glaube, unendliches Zutrauen, Geist im Geiste: Krüppel [werden] gehend gemacht, Blinde sehend, Taube hörend usf. bis heutigen Tages. Dem Unglauben an solche, [an] diese Erfolge liegt der Aberglaube an die sogenannte Naturmacht, [an die] Selbständigkeit derselben gegen den Geist zugrunde.

Diese erste Beglaubigung ist eine äußerliche Weise des Glaubens, [eine] zufällige. Der eigentliche Glaube ruht im Geiste der Wahrheit; jenes betrifft noch ein Verhältnis zur sinnlichen, unmittelbaren Gegenwart. Der eigentliche Glaube ist geistig und im Geiste; [er] hat die Wahrheit der Idee zu seinem Grunde, und indem diese zugleich in der Vorstellung auf zeitliche, endliche Weise an einem diesen Individuum ist, so kann sie als in diesem Individuum realisiert [nur] wirklich erscheinen, nur eintreten nach seinem Tode und [seiner] Wegrückung aus der Zeitlichkeit. Dann nur ist der Verlauf dieser Anschauung selbst zur geistigen Totalität vollendet; das ist: es liegt darin, an Jesus zu glauben, selbst, daß dieser Glaube nicht die sinnliche Erscheinung als solche mehr vor sich habe, deren sinnliche Wahrnehmung sonst die Beglaubigung ausmachen soll[1]).

[1]) Am Rande: Man meint: „wenn ihn gesehen, — nur das Sinnliche vor mir gehabt — einen Menschen, wie man alle Tage sieht — aus seinem Munde gehört“. Also nicht eine sinnliche Beglaubigung durch Selbstsehen, Zeugnisse [kann stattfinden]; diese können sich irren: er selbst soll es gesehen haben, aber er selbst [ist] auch nur so ein Zeuge; [sein Selbstsehen] hilft also nichts. Also [muß die] Wahrscheinlichkeit [geprüft werden, muß ein] juridisches Zeugenverhör stattfinden; [auch das] hilft nichts.

Dies ist dann vorgestellt als die Ausgießung des heiligen Geistes nach [dem] Hingang Christi. „Ich werde euch einen Tröster senden, den Geist; der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten[1])." Und für diesen Geist ist wesentlich die sinnliche Geschichte nur als vollendet — aufgehoben zur Rechten Gottes, also wesentlich als eine Vergangenheit, — vergangen, wie Sinnliches für die Vorstellung ist. Alle ewige Geschichte [gilt wie die] Schöpfung der Welt als eine vergangene.«

So ist das Entstehen des Glaubens und der Gemeinde die Erzeugung, das Finden der Lehre, des Inhalts der Lehre von dem Geiste. Es ist also näher die Explikation dessen, was wir schon im Übergange zur Gemeinde im allgemeinen angezeigt haben. Wenn wir erstens die Gemeinde mit dem vergleichen, was wir bereits gehabt haben, so hatten wir zuerst die ewige Idee im Elemente des Denkens betrachtet, zweitens im Elemente der Entäußerung, in der Darstellung einer sinnlich äußeren, unmittelbaren Weise. Wir haben dies so betrachtet, und es war für uns. Aber wer sind wir? Wir sind nichts anderes als die Gemeinde selber, das subjektive Bewußtsein. Es ist uns dies offenbar; wir wissen davon: somit sind wir die Voraussetzung, für welche dies ist. Hier nun sind wir fortgegangen zur Realisierung der Idee, so daß der Geist für den Geist ist und das ist, was der Geist für den Geist als sinnliches Bewußtsein ist. Es sind also zwei füreinander. Wir sind die eine Seite; diese ist uns hier gegenständlich, wie im Drama der Zuschauer sich als Chor gegenständlich vor sich hat. So ist hier der Standpunkt, daß der Inhalt für den Geist ist, und dies Verhältnis haben wir wesentlich zu betrachten.

Zunächst ist dieser Geist sinnliches Bewußtsein; aber er soll nicht für uns sein als für das Bewußtsein auf dieser einen Seite. Oder insofern wir es als sinnlich bestimmt haben, so hat sich, wenn wir auf dem wahrhaften Standpunkte sind, dieser Teil auf unsern Standpunkt der Betrachtung der Wahrheit zu erheben.

Die Betrachtung setzt die Gemeinde indertat voraus. Die Entstehung der Gemeinde ist Erzeugung des Inhalts für die Gemeinde, für das subjektive Selbstbewußtsein. Wir haben, wie oben gesagt, die Idee zuerst im Elemente des Denkens

[1]) Joh. 16, 7, 13.

betrachtet, zweitens wie sie sich daraus realisiert, sich in den Unterschied setzt. In der Gemeinde ist der Weg in umgekehrter Ordnung. Der Anfang ist von der sinnlichen Erscheinung aus; der Fortgang ist das Erfinden, das Hervorgehen der Lehre dieses Inhalts. Die Gemeinde ist zunächst unmittelbares Selbstbewußtsein, und die Wahrheit kommt an sie in dieser sinnlichen Weise als sinnliche Bestimmung, und sie erhebt sich erst, Gemeinde zu sein, von dieser sinnlichen Weise zur ewigen Wahrheit zu gelangen.

Der Inhalt ist so zunächst unmittelbares Bewußtsein, und die Wahrheit konnte für dieses auf mannigfach sinnliche Weise erscheinen. Denn die Idee ist eine in allem, ist allgemeine Notwendigkeit; die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee sein. Für das Bewußtsein kann daher aus allem die Idee hervorgehen; denn es ist immer die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die die Idee widerspiegeln. Die Idee ist vorgestellt, geahnt, erkannt in dem Samen, der die Frucht ist, die letzte Bestimmung der Pflanze; er erstirbt erst in der Erde, und erst durch diese Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geschichte, Anschauung, Darstellung, Erscheinung kann von dem Geist auch zum Allgemeinen erhoben werden, und so wird die Geschichte des Samens oder der Sonne zum Symbol der Idee, aber nur zum Symbol; es sind Gestaltungen, die nach ihrem eigentlichen Inhalt, der spezifischen Qualität nach nicht angemessen sind der Idee. Das an ihnen Gewußte fällt außerhalb ihrer; die Bedeutung existiert nicht in ihnen als Bedeutung. — Der Gegenstand, der an ihm selbst als der Begriff existiert, ist die geistige Subjektivität, der Mensch; er ist an ihm selbst die Bedeutung. Sie fällt nicht außer ihm; er ist alles deutend, alles wissend. Er ist nicht Symbol; sein Bewußtsein ist wesentlich die Geschichte selbst, und die Geschichte des Geistigen ist nicht in einer Existenz, die der Idee unangemessen ist. So ist also an dem Menschen notwendig, daß der Gedanke, die Idee gegenständlich wird. Aber zunächst ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschauung vorhanden; diese muß abgestreift und die Bedeutung, das ewige, wahrhafte Wesen hervorgehoben werden. Dies aber ist der Glaube der entstehenden Gemeinde. Sie fängt vom Einzelnen an; der einzelne Mensch aber wird von der Gemeinde verwandelt. Er wird gewußt als Gott, und zwar mit der Bestimmung, daß er

der Sohn Gottes sei, befaßt mit all dem Endlichen, das der Subjektivität als solcher angehört; die Form, die endlich ist, verschwindet dann vor der Substanzialität. Es ist die Verwandlung der sinnlichen Erscheinung in Wissen von Gott. So ist die Gemeinde anfangend vom Glauben; aber anderseits wird er in ihr als Geist hervorgebracht. Die verschiedenen Bedeutungen des Glaubens und der Beglaubigung haben wir noch hervorzuheben.

Was nun die Beglaubigung des Individuums betrifft, so ist diese wesentlich das Zeugnis des Geistes, der innewohnenden Idee, des Geistes an sich selbst. Dieser wird hier zur Anschauung gebracht; es ist ein unmittelbares Zeugnis des Geistes dem Geiste gegeben. Dies erkennt in seiner wahrhaften Notwendigkeit nur der begreifende Geist. Die äußern Beglaubigungen sind von untergeordneter Art und gehören nicht hieher. Der Sohn wird wesentlich von der Gemeinde erkannt als der, der zur Rechten Gottes erhoben worden ist. Das heißt, daß er wesentliche Bestimmung für die Natur Gottes selbst ist; darüber fällt die sinnliche Beglaubigung weg. Zu dieser gehören die Wunder, wie sie an das empirisch äußere Bewußtsein des Glaubens kommen. Dies ist ein anderes Feld, ein anderer Boden; aber man stellt sich vor, das Individuum habe sich durch die glänzende Erscheinung der Wunder beglaubigen müssen, durch die absolute Macht über die Natur. Denn der Mensch stellt sich Gott gewöhnlich als Macht der Natur vor; davon ist schon gesprochen worden. Es kommt aber nicht auf Zeichen und Wunder an; Christus hat sie verworfen. Ohnehin ist das Wunder seiner Natur nach eine äußerliche, geistlose Weise der Beglaubigung. Mit Recht wird gewußt, daß Gott und seine Macht in der Natur vorhanden ist in ewigen Gesetzen und nach denselben; das wahrhafte Wunder ist der Geist. Schon das Tier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur, und noch mehr der Geist gegen das Leben, gegen die bloß empfindende Natur. Aber eine andere Weise der Beglaubigung ist die wahrhafte durch die Macht über die Geister; es muß gesagt werden, daß diese die wahrhafte sei. Die Macht über die Geister ist nicht die äußere wie die der Kirche gegen die Ketzer, sondern eine Macht nach geistiger Weise, so daß dem Geiste seine ganze Freiheit gelassen wird. Diese Macht hat sich geäußert durch die große Gemeinde der christlichen Kirche. Man kann sagen,

das sei ein Erfolg und eine äußerliche Weise; aber so kommt man in Widerspruch mit sich selbst. Denn es wird der Beweis der Macht verlangt, und dies ist der Erfolg; der Beweis des Begriffes bedarf keiner Beglaubigung.

Indem der Glaube von der sinnlichen Weise anfängt, hat er eine zeitliche Geschichte vor sich; was er für wahr hält, ist äußere gewöhnliche Begebenheit, und die Beglaubigung ist die historische, juristische Weise, ein Faktum zu beglaubigen, sinnliche Gewißheit. Die Vorstellung der Grundlage hat wieder die sinnliche Gewißheit anderer Personen über gewisse sinnliche Fakta zum Grunde gelegt und bringt anderes damit in Verbindung. Die Lebensgeschichte Christi ist so die äußere Beglaubigung. Aber der Glaube ändert seine Bedeutung. Nämlich es ist nicht nur um den Glauben zu tun als Glauben an diese äußere Geschichte, sondern um den Glauben, daß dieser Mensch Gottes Sohn war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer; er wird in einen andern verwandelt, und die Forderung ist, dies soll beglaubigt werden. Der Gegenstand hat sich vollständig verwandelt, aus einem sinnlich-empirisch existierenden in einen göttlichen, in ein wesentlich höchstes Moment Gottes selbst. Dieser Inhalt ist nichts Sinnliches mehr; wenn also die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige, sinnliche Weise zu beglaubigen, so ist diese Weise sogleich unzureichend, weil der Gegenstand ganz anderer Natur ist.

Wenn man den Inhalt so bestimmt, daß die Wunder Christi selbst sinnliche Erscheinungen seien, die historisch beglaubigt werden können, und wenn man ebenso seine Auferstehung und Himmelfahrt als sinnliche Erscheinungen betrachtet, so handelt es sich in Rücksicht auf das Sinnliche nicht um das Verhältnis der historischen Beglaubigung zu diesen Erscheinungen, sondern um das Verhältnis der sinnlichen Beglaubigung und der sinnlichen Begebenheiten, beider miteinander zusammen zu dem Geiste, zu dem geistigen Inhalt. Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Äußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geist, gegen das Bewußtsein ist. Hier ist Bewußtsein und Gegenstand getrennt, und diese zum Grunde liegende Trennung ist es, die mit sich führt die Möglichkeit von Irrtum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Faktum richtig aufzufassen, so daß man Zweifel haben kann.

Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er es nicht durch den Geist als solchen ist, weil er einen andern Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Man kann meinen, man müßte durch Vergleichung aller Zeugnisse, Umstände auf den Grund kommen, oder es müßten Entscheidungsgründe für die eine oder für die andere der Möglichkeiten sich finden. Allein diese ganze Weise der Beglaubigung und der sinnliche Inhalt als solcher muß zurückgeführt werden auf das Bedürfnis des Geistes. Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben soll, muß nicht sinnlicher Glauben sein; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für das die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt und dann zu diesem seiner Würdigen kommt, ist sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten.

Es ist dies eine Hauptbestimmung und dasselbe, was in allem Erkennen vorkommt, sofern es auf ein Allgemeines gerichtet ist. Die Gesetze des Himmels hat bekanntlich Kepler entdeckt. Sie gelten für uns auf doppelte Weise; sie sind das Allgemeine. Man hat von den einzelnen Fällen angefangen, einige Bewegungen auf die Gesetze zurückgeführt; es sind aber nur einzelne Fälle. Man könnte also denken, daß es millionenmal mehr Fälle geben könne, daß es Körper gebe, die nicht so fallen; selbst auf die himmlischen Körper bezogen ist es so kein allgemeines Gesetz. Man ist so allerdings bekannt damit geworden; aber das Interesse des Geistes ist, daß ein solches Gesetz an und für sich wahr sei. Das heißt aber, daß die Vernunft in ihm ihr Gegenbild habe; dann erkennt sie es als an und für sich wahr. Dagegen tritt dann jenes sinnliche Erkennen in den Hintergrund; es ist wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist, aber solch ein Gesetz steht jetzt für sich selbst. So ist denn seine Beglaubigung eine andre: es ist der Begriff, und die sinnliche Existenz ist nun zu einem Traumbilde herabgesetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem festen Inhalt ist.

Dasselbe Verhältnis findet statt bei den Beweisen vom Dasein Gottes, die vom Endlichen anfangen. Der Mangel darin ist, daß das Endliche nur auf affirmative Weise gefaßt ist; aber der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen ist zugleich so, daß der Boden des Endlichen verlassen und es herabgesetzt

wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bilde, das nur noch in der Vergangenheit besteht, nicht in dem Geiste, der sich schlechthin gegenwärtig ist, der jenen Ausgangspunkt verlassen hat und auf einem Boden von ganz andrer Würde steht. Die Frömmigkeit kann so von allem Veranlassung nehmen, sich zu erbauen; dies ist dann so der Ausgangspunkt.

Man hat bewiesen, daß mehrere Zitate Christi aus dem Alten Testament unrichtig sind, so daß das daraus Hervorgehende nicht gegründet ist im unmittelbaren Verstande der Worte. Das Wort sollte auch solch ein Festes sein, aber der Geist macht daraus, was das Wahrhafte ist. So ist die sinnliche Geschichte Ausgangspunkt für den Geist, und diese zwei Bestimmungen müssen unterschieden werden, und erst die Rückkehr des Geistes in sich und das geistige Bewußtsein ist es, worauf es ankommt. Mit Recht hat die Kirche sich gegen die Bekämpfung der Wunder, der Auferstehung usf. gerichtet; bei solcher Bekämpfung wird nämlich die Voraussetzung gemacht, daß es aus jenen Begebenheiten hervorgehe, daß Christus der Sohn Gottes ist. Das steht aber für sich fest, ob es zwar jenen Ausgangspunkt hat. —

Dieser Übergang ist die Ausgießung des Geistes, die nur eintreten konnte, nachdem Christus im Fleisch entrückt ist, nachdem die sinnliche unmittelbare Gegenwart aufgehört hat; da kommt erst der Geist hervor. Es ist etwas anderes, eine andere Form, die das hat, was nur der Geist produziert.

Die Entstehung der Gemeinde unmittelbar selbst ist hier also das Erste; es ist die Ausgießung des heiligen Geistes. Der Geist, der diese in der Erscheinung vorgehende Geschichte geistig auffaßt, darin die Idee Gottes, sein Leben, seine Bewegung erkennt, — das haben wir schon gesehen. Die Gemeinde sind die einzelnen empirischen Subjekte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit zugleich unterschieden ist und ihnen gegenübersteht. Der Glaube an diese Geschichte, an die Versöhnung ist einerseits ein unmittelbares Wissen, ein Glauben; das andere ist dann, daß die Natur des Geistes an ihr selbst dieser Prozeß ist, der in der allgemeinen Idee und in der Idee als in der Erscheinung betrachtet worden ist, daß das Subjekt selbst Geist und damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm selbst diesen Prozeß durch-

läuft. Es ist oben dargelegt worden, daß das menschliche Subjekt — der Mensch, an dem das geoffenbart wird, was durch den Geist für den Menschen Gewißheit der Versöhnung ist, — als Einzelnes, Ausschließendes, von andern Verschiedenes ist bezeichnet worden. So ist die Darstellung der göttlichen Geschichte für die andern Subjekte eine für sie objektive, und sie haben nun an ihnen selbst diese Geschichte, diesen Prozeß zu durchlaufen. Dazu aber gehört eben zuerst, daß sie voraussetzen, die Versöhnung sei möglich, oder näher, daß diese Versöhnung an und für sich geschehen und daß sie gewiß ist. Durch den leiblichen, sinnlichen Tod ist das Absterben der Sünde, die Negation der Unmittelbarkeit bezeichnet. An und für sich ist dies die allgemeine Idee Gottes; daß sie aber für den Menschen gewiß ist, daß diese Wahrheit nicht durch spekulatives Denken für ihn ist, das ist die andre Seite der Voraussetzung, diese: es ist gewiß, daß die Versöhnung vollbracht ist, d. h. sie muß vorgestellt sein als etwas Geschichtliches, als etwas, das auf Erden, das in der Erscheinung vollbracht ist. Denn es ist keine andere Weise dessen, was Gewißheit genannt wird. Das ist diese Voraussetzung, die wir zunächst glauben[1]).

Zur Entstehung des Glaubens gehört erstens ein Mensch, eine sinnliche, menschliche Erscheinung, und zweitens die geistige Auffassung, das Bewußtsein des Geistigen; es ist geistiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geistiger Bestimmung. Die Beglaubigung ist geistig, liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare, sinnliche Weise vollbracht werden. Daher kann gegen die sinnlichen Fakta immer etwas eingewendet werden. Die Verwandlung eines Unmittelbaren in einen geistigen Gehalt ist ein Übergang, den wir in der Form der Beweise vom Dasein Gottes gesehen haben, — daß nämlich

[1]) „Werke", S. 335: Es handelt sich nur um die zufällige Subjektivität. Mit der einen Bestimmung des Glaubens, daß das Subjekt nicht ist, wie es sein soll, ist zugleich die absolute Möglichkeit verknüpft, daß es seine Bestimmung erfülle, von Gott zu Gnaden angenommen werde. Dies ist die Sache des Glaubens. Das Individuum muß die Wahrheit der an sich seienden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ergreifen, und diese Wahrheit ergreift es im Glauben an Christum; Gott ist so nicht mehr ein Jenseits für dasselbe, und das Ergreifen jener Wahrheit ist der ersteren Grundbestimmung entgegengesetzt, daß das Subjekt nicht sei, wie es sein soll.

auch eine sinnliche Welt ist, aber die Wahrheit nicht das Sinnliche, die unmittelbare Welt der Endlichkeit ist, sondern das Unendliche.

Diese Konversion, die schon bei der Auferstehung und Himmelfahrt anfängt, ist das, was wir die Entstehung der Gemeinde nennen. Was die empirische Weise betrifft und die Untersuchungen, welche Bewandtnis es mit dem Erscheinen Christi nach seinem Tode habe, so tut die Kirche insofern recht daran, wenn sie solche Untersuchungen nicht anerkennen kann; denn sie gehen von dem Gesichtspunkt aus, als ob es auf das Sinnliche der Erscheinung ankomme, auf dies Historische, als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch Vorgestellten nach geschichtlicher Weise die Beglaubigung des Geistes liege. Man sagt, man müsse die heiligen Schriften behandeln wie profane Autoren. Das kann man tun, was das bloß Geschichtliche, Endliche, Äußerliche betrifft. Das andere aber ist das Auffassen mit dem Geiste; jenes Profane ist nicht die Beglaubigung des Geistes.

Wir sind so zum Hervorgehen des Geistes in der Gemeinde gekommen. Zu diesem Hervorgehen des geistigen Seins der Gemeinde in diesem selbstbewußten Geiste ist zweierlei zu bemerken. Die erste Frage ist: was weiß der Geist? Er ist selbst Gegenstand, weil er Geist ist. Was ist nun der Inhalt, was seine Lehre? Daß dieser gegenständliche, dieser objektive Geist ebenso sich setze, sich realisiere in der Gemeinde, daß er so, wie er zuerst objektiv gesetzt war, sich jetzt subjektiv setze, subjektiv gesetzt werde[1]).

Das Erste ist der Gott, sein Wesen. Gott ist nicht nur überhaupt, sondern ist jetzt als lebendiger, tätiger Gott, Gott, der die Tat hat, sich produziert, sich gegenständlich macht: seine Tat ist er selbst. Diese Gegenständlichkeit hat zunächst die Bestimmung des Unterschieds, der Endlichkeit; dies ist der Sohn Gottes. Daß Gott einen Sohn hat, dies ist das Zeugnis,

---

[1]) „Werke", S. 336f.: Das Tun im Glauben an die an sich seiende Versöhnung ist einerseits das Tun des Subjekts, anderseits das Tun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjekte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjektes Geist, indem es den Glauben hat; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, tut sie ab, entfernt sie.

das Dekret des Geistes; dieser ist noch nicht begriffen, sondern er nimmt es unmittelbar aus seiner Natur. Dies ist das Zweite; das Dritte ist, daß er sich als die Einheit beider bestimmt. Die Geschichte erhält erst im Gedanken die Form, durch die sie das absolute Interesse für den Geist hat. Dieses Dritte ist, was einerseits in dem Sohne schon dagewesen ist, daß der Geist sich selbst objektiviert als Einheit des Ersten und Zweiten, so daß dies Zweite, das Anderssein aufgehoben ist in der ewigen Liebe. Diese Liebe aber drückt zunächst ein Verhältnis des Einen zum Andern aus, so daß beide Extreme selbständig bestehen bleiben, eine Identität, in der beide Extreme nicht absorbiert sind. Dagegen ist es hier die Liebe, die als das Objektive bestimmt wird, — dies ist der Geist.

Es kann in der Form einer Religion vorzugsweise bei der Vorstellung des Sohnes stehen geblieben werden wie in der katholischen Religion, wo die Mutter Gottes und die Heiligen hervorgehoben werden, der Geist aber gleichsam nur in die Vorstellung tretend ist, als der in der Kirche wohnt und sich in dem aufhält, was sie dekretiert. So ist das Zweite in seiner sinnlichen Form mehr für die sinnliche Vorstellung herausgehoben, als daß es vergeistigt, daß der Geist wesentlich Gegenstand würde.

Die andere Seite dagegen ist umgekehrt, als in der entstehenden Gemeinde sich die Lehre bildet. Das heißt, daß die ewige Wahrheit auch ein Gesetztes ist in der Gemeinde, durch sie und in ihr. So ist das Umgekehrte, daß der unendliche Geist an ihm selbst nicht in objektiver Weise wohnt, sondern an ihm selbst den Geist hervorbringt, daß er sich selbst im Selbstbewußtsein erzeugt. Diese Erhebung geschieht vermittelst des Inhaltes, den wir gesehen haben; dieser ist der Vermittler. Denn der Glaube in Form der Subjektivität, so daß die Gemeinde, das einzelne Selbstbewußtsein sich erhebt und das Hervorbringende ist, ist eine Einseitigkeit, eine einseitige Bestimmung. Alle Tätigkeit ist vermittelt; was hervorgebracht werden soll, muß an und für sich schon sein. Die Tätigkeit erteilt nur die Bestimmung des Fürsichseins; geistige Tätigkeit ist nur möglich unter der Voraussetzung des zu Setzenden. „Ist es möglich?“ heißt: „ist es schon an und für sich?“

Die endliche Subjektivität haben wir in den Inhalt aufgenommen gesehen; die Versöhnung ist schon an sich voll-

bracht. Dies ist die Vorstellung des Geistes; nur vermittelst ihrer kann die Versöhnung hervorgebracht werden. So ist die Tätigkeit der Gemeinde schon bestimmt dadurch, daß die Versöhnung an sich vollbracht, d. h. daß Gott der Geist ist. Diesen Inhalt bringt die Gemeinde hervor. Es erhellt, daß die Gemeinde in sich es ist, die diese Lehre, dies Verhältnis hervorbringt. Es wird dies nicht sozusagen aus dem Worte Christi hervorgebracht, sondern durch die Gemeinde, durch die Kirche. Die empirische Weise solcher Hervorbringung durch Kirchenversammlungen, Konzilien usf. geht uns hier nichts an. Für uns handelt es sich darum: Was ist der Inhalt an und für sich? Dieser Inhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte; was der Geist tut, ist keine Historie. Es ist ihm nur darum zu tun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes.

3. Abschnitt.

Bestehen der Gemeinde.

a) Glaube, Lehre und Kultus der Gemeinde.

So ist die Gemeinde selbst der existierende Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existierend.

Das Erste ist die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, die zum Urteil, Anderssein noch nicht fortgeschritten, aufgeschlossen ist, — der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, — der Sohn. Sofern das Erste konkret ist, ist allerdings das Anderssein schon darin enthalten; die Idee ist ewiges Leben, ewiges Hervorbringen. Das Zweite aber ist die Idee in der Äußerlichkeit, so daß die äußerliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewußt wird als göttliche Idee, die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dann dies Bewußtsein Gottes als Geistes. Dieser Geist als existierend und sich realisierend ist die Gemeinde.

Sie fängt damit an, daß die Wahrheit vorhanden ist, gewußte, vorhandene Wahrheit ist. Und diese Wahrheit ist, was Gott ist, daß er der Dreieinige, daß er das Leben, dieser Prozeß seiner in sich ist, das Bestimmen seiner in sich. Die zweite Seite dieser Wahrheit ist dann, daß dies auch erschienen ist, Beziehung auf das Subjekt hat, für das Subjekt ist, und daß das Subjekt wesentlich Beziehung darauf hat und Bürger des

Reiches Gottes sein soll. Dies, daß das Subjekt selbst ein Kind Gottes werden soll, enthält, daß die Versöhnung an und für sich vollbracht ist in der göttlichen Idee und daß sie dann auch zweitens erschienen und also die Wahrheit den Menschen gewiß ist. Eben das Gewißsein ist die Erscheinung, die Idee, wie sie in der Weise des Erscheinens an das Bewußtsein kommt. Die dritte Seite ist das Verhältnis des Subjekts zu dieser Wahrheit, daß das Subjekt, sofern es im Verhältnis zu ihr ist, eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich dieser gewußten Einheit würdigt, sie in sich hervorbringt und vom göttlichen Geist erfüllt wird.

Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, die insofern der Prozeß des Subjekts in und an ihm selbst ist, des Subjekts, das in den Geist aufgenommen, geistig ist, so daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dies sein reines Selbstbewußtsein ist zugleich Bewußtsein der Wahrheit, und das reine Selbstbewußtsein, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm.

»[1]) Die Gemeinde ist es nun, die gebildet ist und in der der heilige Geist wohnt, aus[2]) dem sie ihren Glauben expliziert.

Sie hat erstens[3]) einen Glauben. Glauben [ist ein] vieldeutiges Wort. Hier [ist es der] Glaube der Wahrheit, d. i. Gewißheit von der absoluten Wahrheit, d. i. von dem, was Gott ist, Gott [als] Geist und [damit] diese seine Verwirklichung. [Es ist] Glaube nicht auf Autorität, nicht [wegen dessen], was gesehen, gehört [worden ist], sondern es ist die ewige substanzielle Natur des Geistes, die hier zum Bewußtsein gekommen, für dasselbe ist, [so] daß dieses, was die Wahrheit an und für sich ist, mir die Gewißheit hat. Dies kann geschehen durch den Begriff; — so hier nicht, sondern fürs geistige Bewußtsein überhaupt, und deswegen heißt es Glaube [als das], was nicht auf Gründen, Autorität usf. beruhen soll. Gründe [sind da] fürs Beschränkte, Erscheinende, Endliche, nicht für das Ewige, sind ein Zufälliges. Und daß ich zum Glauben des Ewigen komme, kann auch die Erscheinung von Gründen haben; aber dies [sind] zufällige,

[1]) Mskr.: β) Sein der Gemeinde, Kultus.
[2]) Mskr.: und aus
[3]) Mskr.: αα

gleichgültige, äußerliche [Anlässe], subjektiv, wie einem Individuum ein zufälliger Umstand sein Herz gerührt [haben mag]. Sondern jener Glaube beruht allein auf der Vernunft selbst, auf dem Geist, d. i. [auf] einer Vermittlung, die alle Vermittlung aufhebt. So wird sie notwendig als ein von Gott gewirkter Glaube Vieler ausgesprochen. Wie Adam [sein Weib] „Fleisch von meinem Fleische, Bein von meinem Gebein" [nennt], so ist es die ansichseiende göttliche Idee im Menschen, das Ebenbild; dies ist der Gott, und Geist von meinem Geiste, Zeugnis Gottes.

Zweitens[1]) [ist] Glauben als Form der objektiven Wahrheit — früher [haben wir gezeigt, daß er] nicht Gefühl [sei] — Gegenstand des Bewußtseins, und erst diese vorgehende Wahrheit ist der Grund, der die Gefühle bestimmt. Geist [ist] höher als in Form des Gefühls. [Das] Tier [hat] auch Gefühl. [Die Hauptsache ist das] Bewußtsein, durch dessen Inhalt sich [die Gefühle] bestimmen. Wenn Gefühl nur heißen sollte die Immanenz, so wäre es ein [dem Inhalte gegenüber] gleichgültig religiöses Gefühl. Aber Gefühl [ist die] Form, welche die besondere Subjektivität in sich schließt, den natürlichen Menschen und Willen, Kuppelei, die alles in einem behält und erhält, wesentlich unrein, und Geist vielmehr erst diese Konversion als sich aneignend, [der] durch diese Aneignung des dem Gefühl Enthobenen das Gefühl bekämpft, es reinigt und bestimmt.

Drittens[2]) [ist so die] Lehre in der christlichen Kirche Hauptsache, um Gefühle zu erwecken, aber die von der Lehre der Wahrheit ausgehen, von Vorstellungen [und von] Objektivität, [und] so erst wahrhafte Gefühle [sind]; [sie] bildet, macht, expliziert diese Lehre aus sich. [Es ist] Bedürfnis, sie der Willkür und Zufälligkeit der Einsicht zu entziehen, [sie] als Wahrheit, die an und für sich ist, zu bewahren, als ein Festes zu bewahren. Daher [ist sie] in Symbolen niedergelegt, an feste Ausdrücke geknüpft [einerlei], ob [sie] in Form [gebracht worden sind] auf den Grund einer geschriebenen Urkunde oder [der] Tradition. Dort erscheint die Fortbildung als eine Erklärung der Bibel, hier dasselbe als ein Setzen, Aussprechen, zur Lehre machen

[1]) Mskr: ββ)
[2]) Mskr.: γγ)

der Tradition — [diese] ist auch Lehre — auch als eines Gegebenen. Nichts [wird dabei vom einzelnen Subjekt] aus sich geschöpft; es ist der Geist der Gemeinde überhaupt. [Die] Lehre der Kirche [wird] in der Kirche nicht erschaffen, aber ausgebildet durch [den] gegenwärtigen Geist. Geschichtliches, ob [die Sätze] so in der Bibel oder in Tradition [sich finden], ist nicht die Hauptsache; die Gemeinde[1]) hat die unendliche Macht und Vollmacht zu ihrer Fortbildung, [zur] Fortbestimmung ihrer Lehre.

Die gebildete Gemeinde ist eine Kirche, die als existierend ausgebreitet, nach ihrem Dasein in der Wirklichkeit fest, in sich beruhigt ist, zeitliches Dasein hat. Damit tritt Organisation in derselben ein. Sie ist das Reich Gottes, die errungene Gegenwart, Leben und Erhaltung und Genuß des Geistes.

Nur kurz [wollen wir] andeuten, daß die anfängliche, entsagende, polemische Richtung gegen eine außer ihr vorhandene Weltlichkeit an sich hinwegfällt, nicht mehr gilt. [Ein Satz wie der:] „Ich bin nicht gekommen, Friede [zu bringen], sondern das Schwert", [das] Zerreißen der Familienbande, Entsagen dem Eigentum fällt von selbst weg, könnte nur innerhalb der Gemeinde[2]) selbst [in] einem besondern Stand sein sollen. „Gib deine Sache den Armen" enthält in sich selbst die Isolierung dieses Gebots. Wenn jeder alles den Armen gibt, gibt's bald keine Armen mehr, denen was zu geben wäre, oder aber keine, die noch etwas zu geben hätten. Oder vielmehr die Armen wären itzt reich und die vorher Reichen itzt die Armen, denen hiemit das vorher Ihrige zurückzugeben wäre. Familie, Eigentum, zeitliche Sorge findet sich von selbst ein, und es ist nur darum zu tun, daß aus dem Schoße, Gesetze, Regiment der Kirche sich ein freies, [daß] aus den ewigen Prinzipien [ein] privatrechtliches und politisches Leben sich hervorbilde, [ein] vernünftiges weltliches Reich, der Idee der Freiheit, [der] Absolutheit des Rechtes gemäß. Indem das Gesetz, [das] Vernünftige, Allgemeine dem Weltlichen so angehört, bleibt dann der Kirche das Seelenheil der Einzelnen, der besondern Subjektivität übrig; das weltliche Allgemeine wird eine Sache für sich.«

[1]) Mskr.: sic
[2]) Mskr.: ihrer

Die Gemeinde ist innerhalb ihrer ein ewiges Werden, sich voraussetzend. Geist ist Sicherkennen im Selbstbewußtsein, sich Ausscheiden zum endlichen Lichtpunkte des endlichen Bewußtseins und die Rückkehr in das, was er wirklich ist, die Rückkehr, in der das göttliche Selbstbewußtsein hervorbricht. Das Nähere ist, daß in dem Bestehen der Gemeinde die Lehre schon fertig ist und daß das Individuum nur zur fertigen Lehre herangezogen wird.

Es erhellt, daß eine Lehre notwendig ist. Der Inhalt muß vorstellig gemacht werden, und dies ist ein Inhalt, in dem an und für sich vollbracht, aufgezeigt ist, was am Individuum als solchem hervorgebracht werden soll. Zuerst tritt in diesem Verhältnis das Sakrament der Taufe ein, daß das Individuum in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht eine feindliche Welt antreffen werde, sondern eine Welt, die Kirche ist, daß es sich nur einer Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist.

So als Vorausgesetztes, Fertiges ist es, daß die Lehre erst in der Gemeinde selbst ausgebildet wird. Der Geist, der ausgegossen ward, ist erst der Anfang, das Anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde ist das Bewußtsein dieses Geistes, das Aussprechen dessen, was der Geist gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Christus für den Geist ist. So wird die Lehre wesentlich in der Kirche hervorgebracht und ausgebildet. Zuerst ist sie als Anschauen, Glauben, Gefühl, als gefühltes, blitzähnliches Zeugnis des Geistes; aber sie soll vorhanden, vorausgesetzt sein, und so muß sie aus der Konzentration, Innerlichkeit des Gefühls in die Vorstellung sich entwickeln. Daher ist die Glaubenslehre wesentlich erst in der Kirche gemacht worden, und es ist dann das Denken, das gebildete Bewußtsein, das auch darin seine Rechte und das behauptet, was es sonst an Bildung der Gedanken, an Philosophie noch gewonnen hat. Für diese Gedanken und zum Behufe dieser Gedanken, dieser sonst gewußten Wahrheit bildet das Denken zuerst dies nur mit andern, unreinen Gedanken vermischte Bewußtsein aus. So bildet sich aus anderem konkreten, mit Unreinem vermischten Inhalte die Lehre aus. Sie ist vorhanden und muß dann auch erhalten werden. Das geschieht in der Kirche. Dort muß das, was Lehre ist, auch gelehrt werden. Es ist, existiert, gilt, ist anerkannt, unmittelbar vorausgesetzt. Aber es ist nicht auf eine sinnliche Weise vorhanden, daß das

Auffassen dieser Lehre durch die Sinne geschähe — wie z. B. die Welt zwar auch vorausgesetzt, aber ein vorausgesetztes Sinnliches ist, zu dem wir uns äußerlich, sinnlich verhalten. Vielmehr ist die geistige Wahrheit nur als gewußt vorhanden, und daß sie dann auch erscheint, die Weise ihres Erscheinens ist eben dies, daß sie gelehrt werde. Die Kirche ist wesentlich die lehrende, die Veranstaltung, daß ein Lehrstand sei, dem aufgetragen ist, die Lehre vorzutragen.

Daß nun das einzelne Subjekt vom göttlichen Geist erfüllt wird, geschieht durch Vermittlung an ihm selbst, und die Vermittlung ist, daß es diesen Glauben hat. Denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht sei, ist das Subjekt fähig und imstande, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut notwendig.

In der Beseligung vermittelst dieses Ergreifens ist die Schwierigkeit aufgehoben, die unmittelbar darin liegt, daß das Verhältnis der Gemeinde zu dieser Idee ein Verhältnis der einzelnen besondern Subjekte ist. Diese Schwierigkeit ist in dieser Wahrheit selbst gehoben. Sie besteht darin, daß das Subjekt verschieden ist von dem absoluten Geiste. Dies ist gehoben, und daß es gehoben ist, liegt darin, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substanziellen Willen, die innerste, alles befassende Subjektivität des Menschen, das innere, wahre, ernstliche Wollen. Außer diesem innern Wollen, verschieden von dieser innerlichen, substanziellen Wirklichkeit ist am Menschen noch sein Äußerliches, seine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er auf eine Weise existieren kann, die dieser innerlichen substanziellen Wesentlichkeit, dieser substanziellen wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist. Diese Schwierigkeit ist dadurch gehoben, daß Gott das Herz ansieht, auf das Substanzielle sieht, so daß die Äußerlichkeit, das Anderssein, überhaupt die Endlichkeit, Unvollkommenheit, und wie sie sich weiter bestimmt, dennoch der absoluten Einheit keinen Eintrag tun, daß das Endliche zu einem Unwesentlichen herabgesetzt ist und als das Unwesentliche gewußt wird. Denn in der Idee ist das Anderssein des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahres, wesentlich bleibendes, absolutes Moment.

In dieser Lehre nun wird das Subjekt bereits geboren; es

fängt an in diesem Zustande der geltenden, vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtsein ihrer. Das Verhältnis des Einzelnen zu dieser an und für sich seienden, vorausgesetzten Wahrheit hat so noch eine zweite Seite. Nämlich indem das Individuum so in der Kirche geboren ist, ist es sogleich als noch bewußtloses bestimmt an dieser Wahrheit teilzunehmen, ihrer teilhaftig zu werden; seine Bestimmung ist für diese Wahrheit. Die Kirche spricht dies auch aus, und das ist das Sakrament der Taufe, daß der Mensch, das Individuum in der Gemeinschaft der Kirche ist, in der das Böse an und für sich überwunden, Gott an und für sich versöhnt ist. Zu diesem Individuum verhält sich die Lehre zunächst als ein Äußerliches. Das Kind ist nur erst Geist an sich, ist noch nicht realisierter Geist, nicht als Geist wirklich; es hat nur die Fähigkeit, das Vermögen, Geist zu sein, als Geist wirklich zu werden. So ist die Wahrheit ihm ein Äußerliches und kommt an ihn zunächst als ein Vorausgesetztes, Anerkanntes, Geltendes. Das heißt: an den Menschen kommt die Wahrheit notwendig zuerst als Autorität.

Alle Wahrheit, auch die sinnliche — diese ist aber keine eigentliche Wahrheit — kommt zunächst in der Weise der Autorität an den Menschen; d. h. es ist ein Geltendes, für sich Existierendes vorhanden, und dies kommt als ein solches, ein von mir Verschiedenes an mich. So kommt in unserm sinnlichen Wahrnehmen die Welt als Autorität an uns; sie ist, wir finden sie so, wir nehmen sie als Seiendes auf und verhalten uns dazu als zu einem Seienden. Das ist so, und so, wie es ist, so gilt es. Die Lehre, das Geistige ist nicht als solche sinnliche Autorität vorhanden; es muß gelehrt werden und wird gelehrt als geltende Wahrheit. Sitte ist ein Geltendes, eine bestehende Überzeugung. Weil es aber ein Geistiges ist, sagen wir nicht: es ist, sondern: es gilt; weil es jedoch so als Seiendes an uns kommt, sagen wir auch: es ist. Und weil es als Geltendes an uns kommt, so nennen wir diese Weise Autorität.

Die Lehre kommt durch Autorität der Kirche an das Individuum. Aller Anfang des Wissens ist Autorität. Selbst beim sinnlichen Wissen ist dies, die Autorität des Seins: es ist, wie es ist, unmittelbar; es gilt uns so, — dies ist die Autorität des Sinnlichen. Vorstellungen, mit denen wir bekannt werden, sind Autoritäten, die wir empfangen. Sie werden uns als wahr gegeben;

es ist nicht die eigne Einsicht. Diese ist erst das Spontane, die Verarbeitung, Assimilierung, Zurücknahme, Aneignung dieses Stoffes.

Dieses Zweite, die Assimilation, ist die Wiedergeburt vermittelst der Lehre. Der Mensch muß zweimal geboren werden, als natürlich und als geistig; so war es schon beim Brahminen. Der Geist ist nicht unmittelbar, er ist nur, wie er sich aus sich gebiert. Es ist diese Wiedergeburt nicht mehr die unendliche Wehmut, die der Geburtsschmerz ist, aber vorhanden ist auch der Gegensatz der reinen Partikularität des Menschen, seiner weitern Interessen, Leidenschaften, seiner Eigensucht usf. Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist, der aber in der Gemeinde so bestimmt ist, daß er an sich überwunden ist. —

Wie der Mensch den sinnlichen Inhalt zu lernen hat auf Autorität und sich das, was da ist, hat gefallen zu lassen, weil es da ist, — die Sonne ist da, und weil sie da ist, muß ich mir's gefallen lassen — so hat er auch die Lehre, die Wahrheit zu lernen. Sie aber kommt nicht durch sinnliches Wahrnehmen, durch Tätigkeit der Sinne an uns, sondern durch Lehre als ein Seiendes, durch Autorität. Das so Gelernte hat das Individuum in sich aufzunehmen, sich zu assimilieren, sich anzueignen. Der innere Geist ist, wie schon gesagt worden, die absolute Möglichkeit solchen Wissens; er entspricht diesem Inhalte. Was im menschlichen Innern, d. i. in seinem vernünftigen Geist ist, wird damit dem Individuum zum Bewußtsein gebracht als ein Gegenständliches; oder was in ihm ist, wird entwickelt, so daß er es als die Wahrheit weiß, in der er ist. Das ist Erziehung, Übung, Bildung. Bei dieser Erziehung, Aneignung handelt es sich nur um Angewöhnung an das Gute und Vernünftige. Es ist insofern da nicht darum zu tun, das Böse zu überwinden, denn das Böse ist an und für sich überwunden. Das Kind ist, sofern es in der Kirche geboren ist, in der Freiheit und zur Freiheit geboren. Es ist kein absolutes Anderssein mehr für dasselbe; dies Anderssein ist als ein Überwundenes, Besiegtes gesetzt. Es ist bei diesem Hineinbilden nur darum zu tun, das Böse nicht aufkommen zu lassen, wozu die Möglichkeit im allgemeinen im Menschen liegt. Sofern aber das Böse im Menschen aufkommt, wenn er Böses tut, so ist das zugleich als ein an sich Nichtiges vorhanden, über das der Geist

mächtig ist, so daß der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen.

Die Reue, die Buße hat diesen Sinn, daß durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit das Verbrechen ausgelöscht und dadurch, daß er die Wahrheit gegen sein Böses anerkennt und das Gute will, d. i. durch die Reue das Böse nichtig gemacht werde. So wird das Böse als ein an und für sich Überwundenes gewußt, das keine Macht für sich hat. Daß das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich kann das Geschehene ungeschehen gemacht werden. Es wird dem Sünder verziehen; er gilt als ein vom Vater Angenommener unter den Menschen. Das ist das Geschäft der Kirche, daß diese Angewöhnung, Erziehung des Geistes immer innerlicher, diese Wahrheit mit dem Selbst, dem Willen des Menschen immer identischer werde, daß diese Wahrheit sein Wollen, sein Gegenstand, sein Geist werde. Der Kampf ist dann vorbei, und es ist das Bewußtsein, daß es nicht ein Kampf ist wie in der parsischen Religion oder in der Kantischen Philosophie, wo das Böse immer nur überwunden sein soll, aber an und für sich dem Guten, dem Höchsten gegenübersteht, wo nichts als der unendliche Progreß ist. Hier dagegen wird im Geiste das Böse als an und für sich überwunden gewußt, und vermittelst dessen, daß es an und für sich überwunden ist, hat das Subjekt nur seinen Willen gut zu machen, so ist das Böse, die böse Tat verschwunden.

Es ist also hier nicht die Vorstellung eines perennierenden Kampfes wie in der Kantischen Philosophie, wo das Streben unendlich ist und die Auflösung ins Unendliche verlegt wird, wo man beim Sollen stehen bleibt. Hier dagegen ist der Widerspruch gelöst; also wird auch dem Individuum die Natur des Geistes so vorgestellt, daß das Böse an sich überwunden ist und nicht absolute Selbständigkeit, Bestehen hat, wie in der parsischen Religion ein ewiger Kampf des Lichtes gegen die Finsternis ist, oder wie in der Kantischen Philosophie das mechanisch äußerliche Verhältnis des Sinnlichen und Vernünftigen ist, die beide selbständig bleiben. Hier ist die Macht der Geist, der das hier Gewußte ist, das Bewußtsein, daß das Geschehene als solches, das Vorgefundene, das natürliche Sein des Menschen ungeschehen gemacht werden kann. Hier ist das Bewußtsein, daß keine

Sünde ist, die nicht vergeben werden, wie der natürliche Wille aufgegeben werden kann, — nur nicht die Sünde wider den heiligen Geist, das Leugnen des Geistes[1]), denn er nur ist eben die Macht, die alles aufheben kann. Eben der Geist ist es, der mit sich selbst zu tun hat in dem Elemente der Seele, der Freiheit, der Geistigkeit, der nicht dem natürlichen Sein oder der Handlung, der Tat gegenübersteht, gegenüberbleibt. Nur der Geist ist frei; seine Energie ist nicht beschränkt. Es ist keine Macht, die ihm gleich ist, die ihm gegenüberstehen kann; es ist kein geistloses Verhältnis des Mechanismus.

Der Schwierigkeiten gibt es dabei sehr viele, die aus dem Begriffe des Geistes und der Freiheit entstehen. Einerseits ist der Geist als allgemeiner Geist, und anderseits ist das Fürsichsein des Menschen, das Fürsichsein des einzelnen Individuums. Es muß gesagt werden, daß es der göttliche Geist ist, der die Wiedergeburt bewirkt; dies ist göttlich freie Gnade, denn alles Göttliche ist frei. Es ist nicht Fatum, nicht Schicksal. Anderseits ist aber auch das Selbstbewußtsein der Seele feststehend, und man sucht nun zu ermitteln, wieviel dem Menschen an Mitwirkung zu seinem Heile zukommt. Eine *velleitas*, ein *nisus* wird ihm gelassen; aber dies feste Verharren in diesem Verhältnis ist selbst das Ungeistige. Das erste Sein, das Selbstsein ist an sich der Begriff, an sich der Geist; das, was aufzuheben ist, ist die Form seiner Unmittelbarkeit, seines vereinzelten, partikulären Fürsichseins. Dies Sichaufheben und Zusichkommen des Begriffs ist allgemeiner Natur, wie im Elemente des Gedankens der Geist, der zu sich kommt, freier Geist ist; freier Geist ist aber nichtbeschränkter, allgemeiner Geist. —

Die Gemeinde, deren Begriff wir oben gesehen haben, realisiert sich dann auch. Die reale Gemeinde ist das, was wir im allgemeinen die Kirche nennen. Das ist nicht mehr die entstehende Gemeinde, sondern die bestehende, die sich erhält. In der bestehenden Gemeinde ist die Kirche die Veranstaltung überhaupt, daß die Subjekte zu der Wahrheit kommen, die Wahrheit sich aneignen und dadurch der heilige Geist in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen seine Stätte habe, daß die Wahrheit in ihnen sei und sie im Genusse, in

[1]) „Werke", S. 315: Die Verletzung der ablosuten Wahrheit, der Idee von jener Vereinigung des unendlichen Gegensatzes ist damit als das höchste Vergehen ausgesprochen.

der Betätigung der Wahrheit des Geistes seien, daß sie als Subjekte das Betätigende des Geistes seien.

Das Erste, was in der Kirche vorhanden ist, ist ihre Allgemeinheit, dies, daß die Wahrheit hier vorausgesetzt ist, daß nicht wie in ihrem Entstehen der heilige Geist erst ausgegossen und erzeugt wird, sondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit ist. Das ist ein verändertes Verhältnis des Anfangs für die Subjekte, für die Subjekte in ihren Anfängen. Die vorausgesetzte, vorhandene Wahrheit ist die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre; den Inhalt dieser Lehre kennen wir, — es ist die Lehre von der Versöhnung. Es ist nicht mehr so, daß dieser Mensch durch das Ausgießen, Dekretieren des Geistes zu der absoluten Bedeutung erhoben werde, sondern so, daß diese Bedeutung eine gewußte, anerkannte ist; es ist diese absolute Befähigung des Subjekts, sowohl in ihm selbst als objektiv Anteil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu sein, zum Bewußtsein der Wahrheit zu gelangen. Dies Bewußtsein der Lehre ist hier vorhanden, vorausgesetzt.

»[1]) Die Lehre [ist also] Erweckung der Gemüter, fortdauernd an ihrem Seelenheil zu arbeiten, [und] fortdauernde Tätigkeit, sie zu erschaffen, zu bilden, hervor[zu]bringen. [Die] Erhaltung der Gemeinde [verhält sich] wie Schöpfung der Welt und Erhaltung und [ist] ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und [der] Auferstehung Christi in den Gliedern der Kirche. [Dies] wird ewig vollbracht [und] mehr oder weniger äußerlich vermittelt dargestellt. Natürlicher Wille [kommt in] Beichte, Buße, Schmerz [zum] Absterben; [im] Genuß der Sakramente [empfängt der Mensch die] Verklärung, Herrlichkeit. In [der] Messe [wird] dies objektiv [durch das] Meßopfer [vorgestellt, wo] Christus täglich dargebracht wird.

[Die Hauptsache ist] die Vollbringung dieser Bewegung im Geiste. [Zuerst ist] natürlicher Wille; [dann setzt ein die] Rekonstruktion desselben [bis zur] Angemessenheit desselben mit vernünftigem, allgemeinem Willen.

Dies [ist das] an und für sich Seiende, also göttliche Geschichte, dies theoretische, spekulative Bewußtsein.

[Von der] Vermittlung durch Gesinnung und Tätigkeit,

[1]) Mskr.: γ) Kultus.

[daß die Versöhnung] nicht allein an und für sich als an und in Christo vollbracht, [die] göttliche Geschichte nicht als in der reinen Idee Gottes, [sondern] unter der besondern Vorstellung und Bestimmung als Ergreifen der Geschichte Christi und seines Verdienstes [vorhanden sei], als ob es ein andrer vollbracht [habe] und durch ihn die Genugtuung geschehen [sei], er sich aufgeopfert und unsere Umkehrung einen absoluten Wert nur habe in ihm, ist früher gesprochen worden. Absoluter Wert [ist nur] durch an und für sich [Sein der Idee]; dies [ist] in ihm vorgestellt. [Das] Bewußtsein überhaupt der Göttlichkeit dieses Tuns, dann des Resultats [zeigt sich] vornehmlich in den Sakramenten. Die einzelne Subjektivität hat in ihnen das Bewußtsein, den Genuß und Gegenwart [der Versöhnung][1]).

Die Sakramente, — sie fügen nämlich zu der innern Gewißheit der Wahrheit die unmittelbare Gewißheit des Reiches, [darin] aufgenommen, [seine] Bürger zu sein. [Den Grund bildet die] mystische Union, Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an sich; hier [tritt ein der] Genuß, [hier] ist Gewißheit derselben. [Der] Geist erfüllt seine Gemeinde; dies [kommt hier] zum Bewußtsein, daß jeder Dieser Glied der Gemeinde, d. h. Gott in ihm und er in Gott ist. Diese [Gewißheit ist] nicht ewige [Verge]wisserung, Bezeugung, Erhärtung, sondern nur Genuß. Diese ungeheure Hoheit, Erhöhung des Individuums [kommt ihm so] zum Bewußtsein.

Also im Kultus, und bestimmter im Sakrament, — [im] Hauptsakrament; ob mehrere [notwendig seien? wir wollen uns] darauf nicht einlassen[2]) — das[3]) zum unmittelbaren Genuß, unmittelbarer Gewißheit gegeben wird, [ist] die Einheit des Subjekts und seines absoluten Objekts, des Reiches Gottes [dargestellt]. Diese unmittelbare sinnliche Seite, [der] Genuß ist die Weise des Essens und Trinkens und die indertat einzige mögliche Form. Denn Essen und Trinken ist eben dies, sich mit Bewußtsein, und zwar im individualisierten, (nicht wie im Atmen [oder im] Verhalten der Haut zur

---

[1]) Am Rande: Um aber für die Vorstellung dies gegenwärtig zu machen, also ein sinnliches Objekt kreieren, daß Einheit des Subjekts und Objekts . . .

[2]) Am Rande: Beichte, auch ein katholisches Sakrament

[3]) Mskr.: wird

Luft) als diese und nur diese sinnlichen, einzelnen Subjekte [das Anderssein] aneignen, selbst eine Weise [des Verhältnisses] des eigentümlichen Individualisierten und des Allgemeinen, Neutralen. Hiemit ist es in der Weise eines äußerlichen, sinnlichen Objekts, daß das Göttliche gegessen und getrunken wird, ein Symbol desselben nicht nur, wo in der Vorstellung nur ist die Bedeutung, sondern sinnlicher Genuß als solcher, unmittelbare Gewißheit. So muß dies Sinnliche selbst gelten, werdend zum Göttlichen, sich darein verwandelnd, transsubstanziiert, die göttliche Substanz selbst, — beides in einem.

Hier im Kultus ist es, daß die christlichen Konfessionen sich voneinander trennen[1]). In der Lehre sind sie einig, — nämlich freilich macht auch wieder das besondere Verhältnis des Subjekts im Kultus einen Teil der Lehre selbst aus. Aber von diesem Inhalt der Lehre überhaupt ist dann zu sagen, daß sie abweichen in dem Teile des Inhalts, der sich auf den Kultus bezieht. [Wir wollen] nur die abendländischen erwähnen; [es ist hier ein] wichtiger Gesichtspunkt überhaupt zum Verständnis der Wahrheit. Der Geist ist in objektiver Gestalt [gegenwärtig] in [der] Lehre, und [das] Sakrament ist der Genuß Gottes durch [das] Subjekt. [Es ist nun ein] Unterschied, ob solches Objekt [des Genusses] für sich als Äußerliches das Göttliche sei. [Die] Katholiken verehren die Hostie als solche, auch wenn [sie] nicht genossen [wird]; ebenso [ist es mit der] Lehre, [für die sie] nicht Einsicht [fordern, sondern] Gehorsam[2]). [Hier herrscht] harte Objektivität. Diese Form äußerlicher Objektivität des an und für sich Seienden ist [wie gesagt] nicht auf dies Sakrament eingeschränkt, sondern findet nach diesem Prinzip [auch] im übrigen statt. So starr steht also die Lehre der Kirche für sich da, die im Besitz der Kirche wie deren Fortbildung und Tradition von den Mitgliedern rein empfangend aufgenommen werden soll. Ebenso, mehr unbedingt ist die Forderung der Handlungen, der Werke. Ebenso [nämlich wird verlangt das] Werketun; [die] Laien [sind] ausgeschlossen von dem Selbstwissen der Lehre[1]), verhalten sich empfangen[d]. Gnade [ver-

[1]) Am Rande, durchstrichen: Tridentinisches Konzil hat nur [die] Geistlichkeit in Frankreich angenommen.

[2]) Am Rande: Unterwerfung.

künden], Austeilen der Gnaden, [der] Sakramente [fällt einem] eigentümlichen Stand [zu. Die] Kirche [ist] äußerliche Inhaberin und Austeilerin der Gnaden; diese Gnaden [sind] so eine Messe.

Lutherisch, Evangelisch [dagegen gilt die] Hostie nur im Glauben und Genuß; dies [ist] ihre Konsekration im Glauben und Geist eines jeden selbst[2]). Der Geistliche tut nichts Besonderes; nicht er konsekriert sie und die andern [sind] nur die Empfangenden. Jeder Hausvater [ist] ebenso Lehrer, Täufer, Beichtiger, — und [die] Hostie hinübergestellt als Ding ist ein Brotteig, nicht der Gott.

Die reformierte Vorstellung [ist] ohne dieses Mystische. [Nur als] Andenken, gemein psychologisches Verhältnis [gilt die Feier; es ist] alles Spekulative verschwunden, in dem Verhältnis der Gemeinden aufgehoben. Die reformierte Kirche [ist] daher der Punkt, wo das Göttliche, die Wahrheit in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes herunterfällt, in die Zufälligkeit der subjektiven Besonderheit. Luther [hat], so sehr man ihn so beargwohnt, ganz mit Recht nicht nachgegeben. [Es handelt sich um die] Antinomie überhaupt von Freiheit und Objektivität Gottes, überhaupt Gnade.

Es sind drei Vorstellungsweisen in Rücksicht auf den Weg der Seele zu bemerken, deren Unterschied zur Erläuterung dient: Die moralische Darstellung; die fromme überhaupt, [die] religiöse; die mystische und kirchliche. Die erste, die moralische, hat ihren Gegensatz an dem ganz äußerlichen Verhältnis des Selbstbewußtseins, — einem Verhältnis, das für sich genommen als viertes oder erstes Verhältnis sich stellen würde: das despotische, orientalische Verhältnis, Vernichtung des eignen Willens, Denkens usf., — [sie] setzt den absoluten Zweck, das Wesen des Geistes in einen Zweck als des Wollens und zwar des Wollens als nur meines Willens, so daß diese subjektive Seite die Hauptsache ist. Das Gesetz, das Allgemeine, das Vernünftige ist meine Vernünftigkeit in mir und ebenso das Wollen und [die] Verwirklichung, es mir zu eigen

---

[1]) Am Rande: Fortbildung, Mitsprechen.

[2]) Am Rande: So Genuß für den Gläubigen. Evangelische Lehre.

und zum subjektiven Zwecke zu machen, ist ebenso das Meinige. Und insofern in diese Ansicht auch die Vorstellung eines Höhern, Höchsten, [die Vorstellung] von Gott und dem Göttlichen eintritt, so ist selbst [diese] ein subjektives Postulat meiner Vernunft, ein von mir wesentlich Gesetztes. Es soll ein Nichtgesetztes, das schlechthin unabhängige Macht sei, sein; aber in diesem Nichtgesetztsein desselben vergesse ich mich nicht, so daß auch dies Nichtgesetztsein selbst ein Gesetztsein durch mich ist, ich, meine Subjektivität nicht als unendliche Form absolut sich vereinigt, sondern in jenem subjektiven Gegensatze bleiben [soll]. In Liebe bin ich auch erhalten, aber auf ganz andere Weise, nämlich vielmehr durch Aufgeben meines Gegensatzes, meines Setzens, [meines] etwas scheinen Machens und der Relativität. Ob in Form des Postulates oder, daß man bei Gott, [bei] Erlösung [sagt]: mein Gefühl von Abhängigkeit, von Erlösungsbedürftigkeit ist das Erste, [das] ist dasselbe; es ist ebenso die eigentliche Objektivität der Wahrheit damit aufgehoben.

Die Frömmigkeit fügt hier in Ansehung des Entschließens wie noch mehr in Ansehung des Allgemeinen, des Gesetzes, die Ansicht hinzu, daß dies göttlicher Wille ist, ein Inhalt, [der] fest bestimmt ist, und [daß] die Kräfte, auch die Kraft des guten Entschlusses ein Göttliches überhaupt ist, und läßt es bei dieser allgemeinen Beziehung bestehen.

Die mystische und kirchliche [Vorstellungsweise] bestimmt diesen Zusammenhang Gottes und des subjektiven Wollens und Seins näher und bringt ihn in der bestimmten Form, die wir gesehen, zum Bewußtsein, das Spekulative der Natur der Idee.

Die moralische Ansicht ist die des freien Willens als subjektiven; die ihr gegenüberstehende, wenn ihr Inhalt auch die Wahrheit [ist], ist das Gegenteil, und wenn der Inhalt auch der des Geistes ist, so kann dies so als Gnade Gottes, Gnadenwahl bis zur schlechtesten Zufälligkeit wie in der kalvinischen Vorstellung und als Wirken der Gnade als eines nur Äußerlichen vorgestellt werden, daß hier diese Kollision, Antinomie von Freiheit des Menschen und von Unfreiheit, Willenslosigkeit, einem bloßen Hingeben eintritt. Die verschiedenen Kirchen, kirchlichen Vorstellungen selbst sind Versuche der Auflösung dieser Antinomie, dieses Gegensatzes an und für

sich des Göttlichen und Endlichen; aber vornehmlich die frühern Versuche, die Auflösung in Gedanken zu fassen, haben sich mit dieser Antinomie beschäftigt. Die Lutherische Fassung ist ohne Zweifel die geistreichste, jedoch nicht spekulativ.

Die Auflösung des Konflikts[1]) ist so zu fassen, daß eben die moralische Geschichte der Seele selbst ist an und für sich, und die mystische, kirchliche [Vorstellungsweise] ist eben der spekulative Inhalt dieser Auflösung; und der Kultus ist die Auflösung für jedes Selbstbewußtsein. Eben nur [darum] hat eignes Tun getan, weil [die Sache] an und für sich so [ist].«

Hierauf gründet sich der Genuß, das Bewußtsein dieser göttlichen Gnade, das Bewußtsein, Bürger[2]) im Reiche Gottes zu sein, das, was mystische Union genannt wird, das Sakrament des Abendmahls, wo auf sinnliche, anschauliche Weise dem Menschen das Bewußtsein seiner Versöhnung mit Gott gegeben wird, das Inwohnen und Einkehren des Geistes in ihm.

Wir haben gesehen, daß es dreierlei Vorstellungen über den Inhalt dieses Sakramentes gibt. Denn der Inhalt fängt von der Vorstellung an, die vom Sinnlichen ausgeht; aber das Aufheben dieses Sinnlichen ist in der Andacht die Vergewisserung der Gnade, des göttlichen Geistes. Es wird vorgestellt, in dem Sakrament werde Christus ewig geopfert, und im Herzen sei er auferstehend; dies ist richtig[3]). Das ewige Opfer ist dies Sichzueigenmachen des Einzelnen, dies Vergehen des Ansichseins. Aber indem dieses der Gnade angehört, versöhnt ist, so ist darin auch das Auferstehen Christi. Die Differenzen in der christlichen Religion sind wesentlich hierin enthalten.

Die erste Vorstellung ist, daß Christus in der Hostie gegenwärtig sei auf sinnlich leibliche, ungeistige Weise durch die Konsekration des Priesters, daß in dieser Äußerlichkeit das Gött-

[1]) Mskr.: Christentums

[2]) Im Kollegheft steht: für der

[3]) „Werke“, S. 338: Wenn schon die beständige Erhaltung der Gemeinde, die zugleich die ununterbrochene Erschaffung derselben ist, die ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Gliedern der Kirche ist, so wird diese Wiederholung ausdrücklich im Sakrament des Abendmahls vollbracht. Das ewige Opfer ist hier dies, daß der absolute Gehalt, die Einheit des Subjekts und des absoluten Objekts dem Einzelnen zum unmittelbaren Genuß dargeboten wird, und indem der einzelne versöhnt ist, so ist diese vollbrachte Versöhnung die Auferstehung Christi.

liche sei. Dies ist die Vorstellung der Katholiken: das Göttliche wird empirisch von dem Menschen gegessen.

Die zweite Vorstellung ist, daß nur im Geist, im Glauben auf geistige Weise der Gott gegenwärtig ist; dies ist die lutherische Konfession. Es wird auch angefangen vom Essen und Trinken, wie bei den eleusischen Geheimnissen vom Verzehren des gegenüberstehenden Gottes. Der Fortgang ist aber, daß das Individuum dies in sich aufnimmt und daß zur Vergeistigung im Subjekte fortgeschritten wird. Der Vater ist eben dies, was nur ist, insofern es sich preisgibt, aber was erst als realer Geist ist im Selbstbewußtsein. Es ist dies die wichtige Bestimmung, daß nur erst im Genuß und im Glauben die Transsubstanziation vorgeht, nur erst auf geistige Weise[1]).

Die dritte Vorstellung ist, daß der Geist hier nicht gegenwärtig sei, sondern nur in der Erinnerung, Vorstellung. Dies ist die reformierte Weise; sie ist eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliches Präsens, keine wirkliche Geistigkeit.

Das Bestehen der Gemeinde vollendet sich, wie gesagt, in dem Genusse der Aneignung der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt sich eben um die bewußte Gegenwart Gottes, die Einheit mit Gott, die *unio mystica*, das Selbstgefühl Gottes, das Gefühl seiner unmittelbaren Gegenwart im Subjekt. Dies Selbstgefühl aber, indem es ist, ist es auch eine Bewegung, setzt eine Bewegung, ein Aufheben Unterschiedener voraus, damit diese negative Einheit herauskomme. Diese Einheit fängt an mit der Hostie. Darüber bestehen nun dreierlei Vorstellungen. Nach der einen ist die Hostie, dies Äußerliche, dies sinnliche Ding, durch Konsekration der gegenwärtige Gott, Gott als ein Ding in der Weise eines empirischen Daseins. Die zweite Vorstellung ist die lutherische, daß die Bewegung zwar von einem Äußerlichen anfängt, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, daß aber der Genuß, das Selbstgefühl der Gegenwart Gottes zustande kommt, soweit

[1]) „Werke", S. 339: Die sinnliche Gegenwart ist für sich nichts und auch die Konsekration macht die Hostie nicht zu einem Gegenstand der Verehrung, sondern der Gegenstand ist allein im Glauben, und so im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen die Vereinigung mit Gott und das Bewußtsein dieser Vereinigung des Subjekts mit Gott. Hier ist das große Bewußtsein aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hostie ein gemeines, sinnliches Ding ist: der Vorgang ist allein im Geiste des Subjekts wahrhaft.

und sofern das Äußerliche verzehrt wird nicht bloß leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und im Glauben nur ist der gegenwärtige Gott. Da ist keine Transsubstanziation, oder allerdings so eine, durch die das Äußerliche aufgehoben wird, daß die Gegenwart Gottes schlechthin eine geistige ist, — die Konsekrierung findet statt im Glauben des Subjekts. Die dritte Vorstellung ist, daß der gegenwärtige Gott nur in der Vorstellung, in der Erinnerung ist, insofern also nicht diese unmittelbare subjektive Gegenwart habe. —

Das Subjekt soll sich die Lehre, die Wahrheit aneignen, und so ist das Dritte in dem sich Erhalten der Gemeinde der Genuß der Gegenwart Gottes.

b) Die Umwandlung der Gemeinde.

Das dritte Moment beim Bestehen der Gemeinde ist nun die Realisierung des Glaubens, des Geistigen der Gemeinde zur allgemeinen Wirklichkeit; damit aber tritt auch zugleich die Verwandlung, Umformung, Veränderung der Gemeinde ein.

Nämlich die Religion, wie wir sie gesehen, ist geistige Religion, und die Gemeinde ist zunächst im Innern, im Geist als solchem. Dies Innere, diese sich präsente Subjektivität als innere, nicht in sich entwickelt, ist Gefühl oder Empfindung. Die Gemeinde hat aber wesentlich auch Bewußtsein, Vorstellung in der Lehre usf., aber damit tritt die Trennung, die Unterschiedenheit auf. Die göttliche objektive Idee tritt dem Bewußtsein als Anderes gegenüber, das teils durch Autorität gegeben, teils in der Andacht sich zu eigen gemacht ist. Oder das Moment des Genusses ist nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geschaut, nur vorgestellt. Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung teils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, teils in Vergangenheit, teils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart; er fordert mehr als nur trübe Vorstellungen. Er fordert, daß der Inhalt selbst gegenwärtig sei oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet sei.

So steht die Gemeinde dem Reiche Gottes in der Gemeinde, einer Objektivität überhaupt gegenüber. Die Objektivität einerseits als äußerliche, unmittelbare Welt ist nämlich das Herz

mit seinen Interessen; eine andere Objektivität ist die der Reflexion, des abstrakten Gedankens, des Verstandes, und die dritte wahre Objektivität ist die des Begriffs. Der Glaube nun ist hienach zu betrachten, wie er sich in diesen drei Elementen realisiert.

Die Realisierung des Glaubens oder der Religion überhaupt ist schlechthin die Versöhnung des Geistes; sie hat zunächst noch einen Gegensatz, und zu betrachten ist ihr Verhältnis zu diesem, die Art, wie er sich aufhebt, wie die Idee sich hineinbildet und damit in Gefahr zu kommen scheint, sich selbst zu verlieren.

Das Erste, was sie gegen sich über hat, ist das natürliche Herz. Die religiöse Versöhnung geht im Herzen vor als im Innersten, Tiefsten; außerdem aber ist das Herz auch partikularisiert, natürlich, hat Leidenschaften, Neigungen, Eigensucht, Selbstsucht, ist so in seiner Einseitigkeit verlassen vom Allgemeinen, vom Glauben getrennt. Die nächste Versöhnung der Gemeinde mit dieser Weltlichkeit, eine Versöhnung, die nur unmittelbar ist, besteht darin, daß die Gemeinde selbst alle diese Leidenschaften, Neigungen usf. in sich aufnimmt, so daß die Kirche, die in den Subjekten ihre Existenz hat, sie gewähren läßt, sie in sich aufnimmt, wie sie unmittelbar sind, und damit alle Rohheit, Leidenschaften usf. in sich hineinbekommt. Die Kirche ist einerseits so der Kampf mit dem Weltlichen; anderseits in der Existenz einer rohen Welt stehend, gerät sie in die Weltlichkeit und das Verderben. Diese erste Versöhnung hat so den Charakter des Verderbens. —

In der Religion ist das Herz versöhnt. Diese Versöhnung ist so im Herzen, ist geistig; es ist das reine Herz, das diesen Genuß der Gegenwart Gottes in ihm und damit die Versöhnung, den Genuß seines Versöhntseins erlangt. Diese Versöhnung ist aber zugleich abstrakt; sie hat sich gegenüber die Welt überhaupt. Das Selbst, das in dieser Versöhnung, in diesem religiösen Genuß ist, ist das reine Herz, das Herz überhaupt, die allgemeine Geistigkeit; aber das Selbst des Subjekts ist dann zugleich die Seite dieser geistigen Gegenwart, nach der eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden ist, und das Reich Gottes, die Gemeinde hat so ein Verhältnis zum Weltlichen. Daß nun die Versöhnung real sei, dazu gehört, daß in dieser Entwicklung, in dieser Totalität ebenso die Versöhnung gewußt

werde, vorhanden, hervorgebracht sei. Für diese Weltlichkeit sind die Prinzipien in jenem Geistigen vorhanden; das Prinzip, die Wahrheit für das Weltliche ist das Geistige.

Die Wahrheit des Weltlichen ist das Geistige näher so, daß das Subjekt als Gegenstand der göttlichen Gnade, als solches, das mit Gott versöhnt ist, unendlichen Wert hat schon seiner Bestimmung nach, die dann in der Gemeinde ausgeführt ist. Nach dieser Bestimmung ist dann das Subjekt gewußt als die Gewißheit des Geistes von sich selbst, als die Ewigkeit des Geistes. Dieses so in sich unendliche Subjekt, seine Bestimmung zur Unendlichkeit ist seine Freiheit, daß es freie Person ist, und als freie Person verhält es sich zum Weltlichen, Wirklichen als bei sich selbst seiende, in sich versöhnt seiende, schlechthin feste und unendliche Subjektivität, — das ist die Substanz. Diese seine Bestimmung soll zugrunde liegen, indem es sich auf das Weltliche bezieht. Das ist die Vernünftigkeit, diese Freiheit des Subjekts, daß es als Subjekt dies befreite ist und diese Befreiung durch die Religion erlangt hat, daß es nach seiner religiösen Bestimmung wesentlich frei ist; und diese Freiheit, die den Trieb und die Bestimmtheit hat, sich zu realisieren, ist die Vernünftigkeit. Es ist darum zu tun, daß diese Versöhnung auch in dem Weltlichen vollbracht sei.

Ihre erste Form ist die unmittelbare und eben darum nicht wahrhafte Weise der Versöhnung. Sie erscheint so, daß zuerst die Gemeinde das Geistige, das Versöhntsein mit Gott abstrahiert vom Weltlichen in sich erhält, daß das Geistige selbst der Weltlichkeit entsagt, sich gegen die Welt ein negatives Verhältnis gibt und damit auch gegen sich; denn die Welt ist im Subjekt, — sie ist dort als der Trieb zur Natur, zum geselligen Leben, zu Kunst und Wissenschaft. Das Konkrete des Selbsts, die Leidenschaften usf., kann sicherlich nicht dadurch gerechtfertigt werden, daß es natürlich ist; die mönchische Abstraktion aber enthält dies, daß das Herz nicht konkret entfaltet, daß es als ein nicht entwickeltes sein, oder daß die Geistigkeit, das Versöhntsein, und das Leben für diese Versöhnung, für dies Versöhntsein in sich konzentriert und unentwickelt sein und bleiben soll. Der Geist aber ist dies, sich zu entwickeln, sich zu unterscheiden bis zur Weltlichkeit.

Die zweite Bestimmung dieser Versöhnung ist, daß Weltlichkeit und Religiosität zwar einander äußerlich bleiben, aber

doch in Beziehung kommen sollen. So kann dann die Beziehung, in der beide stehen, selbst nur eine äußerliche sein und näher eine solche, wo eins über das andere herrscht und also die Versöhnung gerade nicht da ist. Das Religiöse soll das Herrschende sein; das Versöhnte, die Kirche soll über das Weltliche herrschen, das unversöhnt ist. Das ist demnach eine Vereinigung mit dem Weltlichen, das nicht versöhnt ist; das Weltliche ist roh in sich, und als solches soll es nur beherrscht werden. Das Herrschende aber nimmt damit diese Weltlichkeit eben in sich selbst auf; an der Kirche selbst tritt durch diese Herrschaft eine geistlose Weltlichkeit hervor, weil das Weltliche nicht an ihm selbst versöhnt ist. Es ist gesetzt eine Herrschaft vermittelst des Geistlosen, wo das Äußerliche das Prinzip, der Mensch in seinem Verhältnis zugleich außer sich ist, — es ist das Verhältnis der Unfreiheit überhaupt. In allem, was menschlich heißt, in allen Trieben, in allem Verhalten in Beziehung auf Familie, auf Tätigkeit im Staatsleben ist die Entzweiung hineingesetzt; das nicht bei sich Sein des Menschen ist das Prinzip. Er ist in Knechtschaft überhaupt in allen diesen Formen, und alle diese Formen gelten als nichtig, unheilig. Er ist, indem er in ihnen ist, wesentlich ein Endliches, ein Entzweites, und so, daß dies ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes sei. Diese Versöhnung mit dem Weltlichen, mit dem eigenen Herzen des Menschen ist so zusammengebracht, daß sie gerade das Gegenteil von Versöhnung ist. Die weitere Ausführung dieses Zerrissenseins in der Versöhnung selbst ist dann das, was als Verderben der Kirche erscheint, der absolute Widerspruch des Geistigen in sich selbst.

Die dritte Bestimmung ist, daß sich dieser Widerspruch auflöst im Sittlichen, daß in das Weltliche selbst das Prinzip der Freiheit eingedrungen ist, und daß das Weltliche, indem es so dem Begriffe, der Vernunft, der ewigen Wahrheit gemäß gebildet ist, die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille ist. Die Institutionen der Sittlichkeit sind göttliche Institutionen, nicht heilige in dem Sinne, wie Ehelosigkeit heilig sein soll gegen die Ehe, die Familienliebe, oder wie freiwillige Armut heilig sein soll gegen tätigen Selbsterwerb, gegen das Rechtliche. Ebenso gilt der blinde Gehorsam als heilig, während das Sittliche ein Gehorsam in der Freiheit, ein freier, vernünftiger Wille ist und Gehorsam des Subjekts gegen das Sittliche. So ist in

dem Sittlichen die Versöhnung der Religion mit der Weltlichkeit, der Wirklichkeit vorhanden und vollbracht[1]).

Die Versöhnung hat also drei reale Stufen: die unmittelbare, die mehr Abstraktion als Versöhnung ist, die Herrschaft der Kirche, einer Kirche, die außer sich ist, und die Sittlichkeit.

Das Zweite, wozu sich die Kirche verhält, ist die Reflexion. In der Berührung des Innerlichen mit dem Weltlichen erwacht die Reflexion, das Denken, die Vermittlung der realen, weltlichen Seite mit dem Ideellen. Diese nächste erste Versöhnung kann nur abstrakt sein; es ist ein Sichauftun des Verstandes, der Reflexion einer Allgemeinheit, die zunächst die abstrakte Allgemeinheit des Verstandes ist. Indem so die Reflexion sich geltend macht, entsteht ein feindseliges Verhältnis mit der Kirche. Indem der Verstand sich dem Inhalte der Religion einbildet, so entsteht der am Härtesten erscheinende Gegensatz. Diese Gemeinde hat das Eigentümliche, daß sie in sich den unendlichen Gegensatz enthält des absolut an und für sich seienden Geistes und des subjektiven einzelnen Geistes; dieser in der Bestimmung als einzelnes Selbstbewußtsein ist das Extrem der formellen Freiheit. Dieses Extrem ist überhaupt das, was wir früher das Innerste geheißen haben. Diesem Innersten gegenüber ist der natürliche Mensch und seine ganze Partikularität, und das Subjekt ist so dieser unendliche Widerspruch. Dieser Gegensatz ist nun an und für sich versöhnt; davon ist die Religion die Darstellung. Auch an sich ist er versöhnt im Begriff, und das ist die Subjektivität, die Unendlichkeit des Ich in sich selbst, was früher als Prinzip der Unsterblichkeit aufgezeigt worden ist. Die Realisation des Glaubens besteht hier darin, daß dies Innere nicht nur als dies nur innere, nur tiefe Herz bleibt, sondern daß es sich in sich selbst entwickelt. Wenn wir sagen, der Glaube hat seinen Boden im Innersten, so ist von diesem unterschieden der natürliche Mensch, und darum, weil das Innerste nicht in ihm selbst entwickelt ist, so ist für es die Wahrheit eine sinnliche Geschichte, Vorstellung von Gott,

[1]) „Werke“: In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dies ist die wahrhafte Subaktion der Weltlichkeit.

geistige Wahrheit als nur gegenständlich gegeben. Die Forderung ist, daß das Innerste in ihm selbst sich entwickle, für sich als die Idee sei, obzwar nur als subjektive Idee. Dies ist der Sinn davon, daß sich der Glaube in der Reflexion realisiert. Zunächst ist es Denken überhaupt, das erwacht; es ist die Forderung der Einheit des Innersten mit der partikularen Weltlichkeit. Diese Forderung ist die Allgemeinheit und zunächst abstrakte Allgemeinheit. Was diese nun hervorbringt, aus sich manifestiert, ist, daß sich jenes unendliche Insich, jenes reine Denken in sich gegen die Autorität kehrt und die Form der Selbstigkeit fordert in Ansehung alles Inhalts, der ihm als wahr gelten soll. Der Glaube zwar ist Zeugnis des Geistes von der Wahrheit; die Empfindung der Andacht empfängt und hat in sich die Erfüllung durch den Geist. Aber das Individuum selbst ist darin nicht für sich; die Wahrheit hat die Form der Autorität, und das Selbst entbehrt darin die Bestimmung seines Fürsichseins.

Das Zweite ist dann, daß sich das Denken selbst feste Bestimmungen in sich und aus sich schafft. Es findet in ihm einen Inhalt vor, daß es natürlicher Mensch ist, und indem es doch das Allgemeine, seine Tätigkeit die allgemeine ist, so nimmt es aus dem Inhalt die Affirmation heraus und gibt ihm die Form der Allgemeinheit und kommt so zu festen Bestimmungen. Z. B. das Verhältnis der Familie, das Familienleben, die Familienliebe, das Recht überhaupt, die Bestimmungen des Vertrages, das Verhältnis der Individuen zur Obrigkeit, die Verhältnisse des Fürsten, des Staates, diese alle haben auch das Zeugnis des Geistes dafür, daß sie wesentliche Verhältnisse sind. Sie werden dem Menschen feste Bestimmungen, die Familie gegen die Ehelosigkeit, das Recht gegen die Armut, die die Kirche fordert, der Gehorsam gegen die Obrigkeit entgegen dem blinden Gehorsam in der Kirche, daß der Mensch allen Willen aufgeben, nichts von festen Bestimmungen in sich und aus sich wissen soll. Die Reflexion kommt so zu festem Inhalt; dieser wird dadurch fest, daß er die Form der Allgemeinheit erhält und damit die Form der Identität mit sich. Damit tritt das Denken in Gegensatz gegen die Kirche: es soll sich nichts widersprechen. Was den festen Bestimmungen widerspricht, gilt nicht; Prätensionen, Anordnungen der Kirche, die widersprechen, gelten nicht.

Noch mehr ist es dann das abstrakte Denken mit seinem Prinzip der Identität, was den innern Inhalt der Kirche angreift.

Dieser Inhalt ist konkret, ist die Einheit der beiden, des Allgemeinen und der Besonderung, göttliche Dreieinigkeit. Dieser konkrete Inhalt steht in Widerspruch mit jenem Gesetze der Identität. Ebenso ist das Verhältnis Gottes gegen die Menschen, die Gnade, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die mystische Union eine absolute Verknüpfung entgegengesetzter Bestimmungen. In dem Denken hebt sich so dieser Inhalt auf, und die Reflexion hat dann als letztes Resultat die Gegenständlichkeit der Identität selbst, daß Gott nichts ist als höchstes Wesen, ohne Bestimmung, leer, — denn jede Bestimmung macht konkret — ein Jenseits für das Erkennen, weil dies nur ist das Wissen vom konkreten Inhalt. Diese Vollendung der Reflexion macht den Gegensatz zur christlichen Kirche.

Es gibt zwei Formen dieses Gegensatzes. Nämlich das, was als wahr gilt, ist die leere Einheit; dies Leere ist eine Negation gegen das Subjekt, das sich als konkret weiß. Diesseits dieses leeren Wesens steht die für sich freigewordene Endlichkeit gegenüber, die in sich absolut gilt, selbständig ist. Die Endlichkeit gilt so für sich in verschiedenen Formen; z. B. als Rechtschaffenheit der Individuen. Die weitere Konsequenz ist, daß nicht nur die Objektivität Gottes so jenseits ist, so negiert ist, sondern daß alle andern objektiven Bestimmungen, alle an und für sich geltenden Bestimmungen für sich verschwinden, die in der Welt als Recht, sittlich usf. gesetzt werden. Indem das Subjekt sich auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, so ist das Gute, Rechte usf. nur in ihm enthalten; es macht dies zu seiner subjektiven Bestimmung, es ist sein Gedanke. Die Erfüllung dieses Guten wird dann aus der natürlichen Willkür, Zufälligkeit, Leidenschaft usf. genommen. Das Subjekt ist dann das Bewußtsein, daß die Objektivität in ihm selbst eingeschlossen ist und daher kein Bestehen hat; es ist nur das Prinzip der Identität, das ihm gilt. Dies Subjekt ist das abstrakte; es kann erfüllt werden, mit was für Inhalt es sei: es hat die Fähigkeit, die dem Menschen so ins Herz gepflanzt ist, jeden Inhalt zu subsumieren. Die Subjektivität ist so die Willkür und das Wissen ihrer Macht schlechthin, daß die Objektivität, das Gute produziert und ihm Inhalt gegeben werden kann.

Die zweite Form ist, daß das Subjekt gegen die Einheit, zu der es sich ausgedehnt hat, nicht für sich ist, daher sich nicht affirmative Partikularität erteilt, sondern die Bestimmung hat,

sich in die Einheit Gottes zu versenken. Das Subjekt hat so keinen partikulären Zweck, keinen absoluten Zweck, nur den, sich zu wollen für dies Eine, nur für dies zu sein, nur die Ehre des einen Gottes sich zum Zwecke zu machen. Diese Form ist Religion; es ist darin ein affirmatives Verhältnis des Subjekts zu seinem Wesen, das dieser Eine ist, — das Subjekt gibt sich darin auf. Diese Religion hat denselben Inhalt wie die jüdische, aber das Verhältnis des Menschen ist erweitert. Es bleibt ihm keine Besonderheit zurück; der jüdische Nationalwert, der bestimmt, fehlt hier. Es ist hier keine Beschränkung; der Mensch verhält sich als reines abstraktes Selbstbewußtsein zu diesem Einen. Es ist die Bestimmung der mohammedanischen Religion. An ihr hat das Christentum seinen Gegensatz, weil sie auf gleicher Sphäre mit der christlichen Religion steht. Sie ist geistige Religion wie die jüdische; aber nur im abstrakten, wissenden Geist ist dieser Gott für das Selbstbewußtsein und steht mit dem christlichen Gott insofern auf einer Stufe, daß keine Partikularität beibehalten ist. Wer Gott fürchtet, ist ihm angenehm, und der Mensch hat nur insofern Wert, als er seine Wahrheit setzt in das Wissen, daß dies der Eine, das Wesen sei. Der Unterschied der Subjekte nach Stand, Rang usf. ist da aufgehoben; es kann ein Rang, es können Sklaven sein, — dies ist aber nur als akzidentell.

Der Gegensatz ist, daß in Christus die Geistigkeit konkret entwickelt ist, daß sie als Dreieinigkeit, als Geist gewußt wird und daß die Geschichte des Menschen, sein Verhältnis zu dem Einen, konkrete Geschichte ist, die den Anfang hat vom natürlichen Willen, der ist, wie er nicht sein soll, und die das Aufgeben desselben und das Sichwerden ist durch diese Negation seiner zu diesem seinem Wesen. Der Mohammedaner haßt und verbannt alles Konkrete; Gott ist der absolut Eine, wogegen der Mensch keinen Zweck, keine Partikularität, keine Eigentümlichkeit für sich behält. Der existierende Mensch partikularisiert sich allerdings in seinen Neigungen, Interessen, und diese sind hier um so wilder, ungebändigter, weil die Reflexion ihnen fehlt; aber damit ist auch das vollkommene Gegenteil vorhanden, nämlich alles fallen zu lassen, die Gleichgültigkeit gegen jeden Zweck, absoluter Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen das Leben, — kein praktischer Zweck gilt wesentlich. Indem nun aber der Mensch auch praktisch, auch tätig ist, so kann der Zweck selbst

nur sein, die Verehrung des Einen in allen Menschen hervorzubringen. Daher ist die mohammedanische Religion wesentlich fanatisch.

Die Reflexion, die wir gesehen haben, steht mit dem Mohammedanismus auf einer Stufe, nämlich daß Gott keinen Inhalt habe, nicht konkret sei. Christus' Erhebung zum Sohne Gottes, die Verklärung des Selbstbewußtseins usf. ist hier nicht vorhanden[1]). Der Unterschied besteht darin, daß diese Unabhängigkeit des Mohammedanismus nicht aufgegeben ist; hier hingegen behält die subjektive Reflexion die Erfüllung ihrer Zufälligkeit und Willkür für sich. Das ist die Religion der Aufklärung, des abstrakten Denkens, womit indertat angedeutet ist, daß die Wahrheit nicht erkannt, nicht gewußt werden kann, daß sie für das subjektive Selbstbewußtsein nicht ist, sondern nur für dessen Meinung, Zufälligkeit, Belieben.

In dieser letzten Form ist auch eine Versöhnung zu erkennen; diese letzte Erscheinung ist so auch eine Realisierung des Glaubens. Indem nämlich aller Inhalt, alle Wahrheit verkommen ist in dieser sich in sich unendlich wissenden partikulären Subjektivität, so ist damit darin das Prinzip der subjektiven Freiheit zum Bewußtsein gekommen. Das, was Inneres in der Gemeinde heißt, ist jetzt entwickelt in sich, ist nicht nur Inneres, Gewissen, sondern ist die Subjektivität, die sich selbst urteilt, unterscheidet, konkret ist, die das Allgemeine in ihr weiß, was sie aus sich hervorbringt, die Subjektivität, die für sich ist, sich in sich bestimmt, Vollendung der subjektiven Extreme zur Idee in sich

---

[1]) „Werke", S. 349: Das Christentum gilt nur als Lehre und Christus als Gottgesandter, als göttlicher Lehrer, also als Lehrer wie Sokrates, nur noch vorzüglicher als dieser, da er ohne Sünde gewesen sei. Das ist aber nur eine Halbheit. Entweder war Christus nur ein Mensch oder der „Menschensohn". Von der göttlichen Geschichte bleibt also nichts übrig, und von Christo wird eben so gesprochen, wie es im Koran geschieht. Der Unterschied dieser Stufe und des Mohammedanismus besteht nur darin, daß der letztere, dessen Anschauung sich im Äther der Unbeschränktheit badet, als diese unendliche Unabhängigkeit alles Besondere, Genuß, Stand, eigenes Wissen, alle Eitelkeit schlechthin aufgibt. Hingegen der Standpunkt der verständigen Aufklärung, da für sie Gott jenseits ist und kein affirmatives Verhältnis zum Subjekt hat, stellt den Menschen abstrakt für sich hin, so daß er das affirmative Allgemeine, nur insofern es in ihm ist, anerkennt, aber es nur abstrakt in ihm hat und daher die Erfüllung desselben nur aus der Zufälligkeit und Willkür entnimmt.

ist. Der Mangel hiebei ist, daß dies nur formell ist, wahrer Objektivität entbehrt; es ist die letzte Spitze der formellen Bildung ohne Notwendigkeit in sich. Zur wahrhaften Vollendung der Idee gehört, daß die Objektivität freigelassen sei, Totalität der Objektivität an ihr selbst sei.

Das dritte Verhältnis des Glaubens ist das zum Begriffe, zur Idee. Indem die Reflexion in die Religion eingebrochen ist, so hat das Denken, die Reflexion eine feindliche Stellung zur Vorstellung in der Religion und zum konkreten Inhalt. — Das Denken aber, nachdem es so begonnen hat, hat keinen Aufenthalt mehr; es führt sich durch, macht das Gemüt und den Himmel leer, und der erkennende Geist und der religiöse Inhalt flüchten sich dann in den Begriff. Hier müssen sie ihre Rechtfertigung erhalten, das Denken sich als konkretes und freies fassen, die Unterschiede nicht als nur gesetzt behalten, sondern sie als frei entlassen und damit den Inhalt als objektiv anerkennen[1]).

Die Philosophie hat das Geschäft, das Verhältnis zu den beiden vorhergehenden Stufen festzustellen. Die Religion, das religiöse Bedürfnis kann wie zum Begriff, so auch zur Empfindung, zum Gefühl seine Zuflucht nehmen; es kann sich darauf beschränken, daß es die Wahrheit aufgibt, Verzicht darauf tut, einen Inhalt zu wissen, so daß dann die heilige Kirche keine Gemeinschaft mehr hat und in Atome zerfällt. Denn die Gemeinschaft ist in der Lehre, aber ein jedes Individuum hat ein eigenes Gefühl, eigene Empfindungen. Diese Form aber entspricht dem Geiste nicht, der wissen will. Die Philosophie hat so zwei Gegensätze. Einerseits scheint sie der Kirche entgegen zu sein, und das hat sie mit der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem sie begreift, sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern den Inhalt im Gedanken zu begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als notwendig zu erkennen hat. Aber der Begriff ist das Höhere dadurch, daß er seinen eigenen Inhalt hat und auch die unterschiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Der zweite Gegensatz der Philosophie ist der gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die

[1]) „Werke", S. 351: Den Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Bestimmtheit der Erscheinung erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die Schranken der Formen.

subjektive Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen; denn er ist die absolute Wahrheit. Insofern ist nichts anderes der Mühe wert gegen Gott und seine Explikation. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den konkreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mitteilt. Das Licht schon teilt sich mit. Wer da sagt, Gott sei nicht zu erkennen, der sagt, Gott sei neidisch, und macht keinen Ernst daraus, von ihm etwas auszusagen, wenn er von Gott spricht. Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes, ist die heftigste Gegnerin der Philosophie; sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, daß das Zeugnis des Geistes der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. Darum aber ist es in der Philosophie zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

Das Zweite ist demnach, daß sich im religiösen Bewußtsein die ideelle Seite für sich heraushebt. Das Innere weiß sich eben in diesem Versöhntsein des Geistes mit sich als bei sich selbst seiend, und dies Wissen, bei sich selbst zu sein, ist eben das Denken; es ist das Versöhnt-, das bei sich selbst, das in Frieden mit sich Sein, aber in ganz abstraktem, unentwickeltem Frieden. Das Denken ist die allgemeine Tätigkeit des Allgemeinen und steht dem Konkreten überhaupt, wie dem Äußerlichen gegenüber. Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden ist und sich nun im Geiste für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistlose Äußerlichkeit, die Knechtschaft, denn diese ist dem Begriffe der Versöhnung, der Befreiung schlechthin entgegen, und so tritt das Denken ein, das der Äußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, Trotz bietet und sie zerstört. Es ist dies das negative und formelle Tun, das in seiner konkreten Gestalt die Aufklärung genannt worden ist. Sie ist dies, daß sich das Denken gegen die Äußerlichkeit gewendet hat und daß die Freiheit des Geistes behauptet wird, die in der Versöhnung liegt.

Dies Denken tritt zuerst als diese abstrakte Allgemeinheit überhaupt auf und ist gegen das Konkrete überhaupt und damit auch gegen die Idee Gottes gerichtet, daß Gott der Dreieinige nicht ein totes Abstraktum ist, sondern dies, sich zu sich selbst zu verhalten, bei sich selbst zu sein, zu sich selbst zurückzukehren. In diesem Konkreten sind Bestim-

mungen, Unterschiede. Indem das abstrakte Denken sich gegen die Äußerlichkeit überhaupt kehrt, wendet es sich auch gegen den Unterschied als solchen, weil im Unterschiede wohl ein gegeneinander äußerlich Sein vorhanden ist, — aber in der Idee Gottes, in der Wahrheit ist diese Äußerlichkeit ebenso auch aufgelöst. Dies Denken also geht daran, alles Konkrete, alle Bestimmungen in Gott aufzuheben. Diesem abstrakten Denken, dem Verstande gilt als Regel die abstrakte Identität. Wenn so alles Konkrete in Gott getilgt ist, dann spricht es etwa dies aus: man kann Gott nicht erkennen. Denn Gott erkennen heißt ihn nach seinen Bestimmungen kennen; er soll aber dies reine Abtraktum bleiben. In diesem Formellen ist das Prinzip der Freiheit, der Innerlichkeit, der Religion selbst, aber zunächst nur abstrakt aufgefaßt.

Das andere dagegen bei dieser Abstraktion, wodurch dann in diese Allgemeinheit Bestimmung hineinkommt, sind die Bestimmungen, die in den natürlichen Trieben und Neigungen des Subjekts liegen. Da wird auf diesem Standpunkte gesagt, der Mensch sei von Natur gut. Diese reine Subjektivität hält sich wohl an die Bestimmung des Guten, indem sie diese Identität, reine Freiheit ist, aber das Gute selbst muß ihr ebenso auch ein Abstraktum bleiben. Die Bestimmung des Guten ist hier die Willkür, die Zufälligkeit des Subjekts überhaupt, und so ist das die Spitze dieser Subjektivität, Freiheit, die auf die Wahrheit und deren Entwicklung Verzicht tut und so in sich webt und weiß, daß das, was sie gelten läßt, nur ihre Bestimmungen sind, daß sie über das, was gut und böse ist, Meister ist. Das ist ein inneres Weben in sich, das ebensowohl Heuchelei, höchste Eitelkeit als auch mit ruhigen, edlen, frommen Bestrebungen zusammen sein kann; es ist das, was man das fromme Gefühlsleben nennt, worauf auch der Pietismus sich einschränkt, der keine objektive Wahrheit annimmt und gegen die Dogmen, den Inhalt der Religion sich gewendet hat und zwar auch noch eine Vermittlung, Beziehung auf Christus beibehält, aber eine Beziehung, die nur Gefühl und in der innern Empfindung bleiben soll. Solche Frömmigkeit wie die Eitelkeit der Subjektivität und das Gefühl sind dann auch polemisch gegen die Philosophie. So ist das Resultat dieser Subjektivität, daß im Subjekt alles verblasen ist, ohne Objektivität, ohne feste Bestimmtheit, Entwicklung Gottes.

Die erst bestimmte Weise ist die letzte Spitze der formellen Bildung unserer Zeit. Die zwei Extreme aber gegeneinander in der Fortbildung der Gemeinde sind erstens diese Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Region der Freiheit und zweitens die abstrakte Subjektivität, die Subjektivität ohne Inhalt[1]).

Das Dritte ist dann, daß die Subjektivität zwar aus sich, aber nach der Notwendigkeit den Inhalt entwickelt, daß sie einen Inhalt als notwendig und diesen notwendigen Inhalt als objektiv, an und für sich seiend weiß und anerkennt. Das ist der Standpunkt der Philosophie, daß sich der Inhalt in den Begriff flüchtet und durch das Denken seine Rechtfertigung erhält. Dies Denken ist nicht bloß das Abstrahieren und Bestimmen nach dem Gesetze der Identität, sondern es ist selbst wesentlich konkret und so ist es Begreifen, daß der Begriff sich zu seiner Totalität, zur Idee bestimmt. Das ist die für sich seiende freie Vernunft, die den Inhalt entwickelt nach seiner Notwendigkeit und den Inhalt der Wahrheit rechtfertigt. Es ist dieser Standpunkt ein Wissen, das eine Wahrheit anerkennt und erkennt. Der rein subjektive Standpunkt, die Verflüchtigung alles Inhalts und die Aufklärung des Verstandes erkennt keinen Inhalt und damit keine Wahrheit an. Der Begriff aber produziert zwar die Wahrheit, — das ist die subjektive Freiheit — aber er erkennt diese Wahrheit als ein zugleich nicht Produziertes, als an und für sich seiendes Wahres an. Dieser objektive Standpunkt ist allein fähig, das Zeugnis des Geistes auf gebildete, denkende Weise abzulegen und auszusprechen[2]). Er ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion; er erkennt eben diesen Inhalt nach seiner Notwendigkeit, nach seiner Vernunft. Ebenso erkennt er auch die Formen in der Entwicklung dieses Inhalts. Diese Formen, die Weisen der Erscheinung Gottes, die Vorstellungen für das sinnliche und das geistige Bewußtsein, das zur Allgemeinheit, zum

[1]) „Werke", S. 346: Es hat da jeder so seinen Gott, Christus usf. Partikularität, worin jeder so seine individuelle Religion, Weltanschauung usw. hat, ist allerdings im Menschen vorhanden, aber in der Religion, durch das Leben in der Gemeinde wird sie aufgezehrt, hat für den wahrhaft frommen Menschen keine Geltung mehr, wird beiseite gestellt.

[2]) „Werke", S. 351: und ist enthalten in der besseren Dogmatik unserer Zeit.

Denken gekommen ist, diese vollständige Entwicklung für den Geist haben wir gesehen. Der Inhalt rechtfertigt sich durch das Zeugnis des Geistes, sofern es denkend ist. Das Zeugnis des Geistes ist das Denken, und es erkennt auch die Form, die Bestimmtheit der Erscheinung und damit auch die Schranken der Form. Die Aufklärung weiß nur von der Negation, der Schranke, der Bestimmtheit als solcher und tut damit dem Inhalte schlechthin unrecht. Die Form, die Bestimmtheit ist nicht nur Endlichkeit, Schranke, sondern als Totalität der Form ist sie selbst der Begriff, und diese verschiedenen Formen sind selbst notwendig, wesentlich. Durch die Philosophie erhält, empfängt die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus.

Die unbefangene Frömmigkeit bedarf deren nicht; sie nimmt die Wahrheit als Autorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit. Aber sofern das Denken anfängt, den Gegensatz zu setzen gegen das Konkrete, und sich gegen das Konkrete in Gegensatz setzt, so ist es der Prozeß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt.

Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie ist insofern Theologie. Sie stellt die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur dar, daß die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist und daß der endliche Geist teils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt, diese Versöhnung hervorbringt. Diese Versöhnung ist dann der Friede Gottes, der nicht höher ist als alle Vernunft[1]), sondern der durch die Vernunft erst gewußt, gedacht und als wahrer, göttlicher erkannt wird[2]). Diese Versöhnung durch den Begriff ist auch der Zweck dieser Vorlesung.

[1]) So die lutherische Übersetzung von Phil. 4, 7: *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ, ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν.*

[2]) „W e r k e", S. 353: Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt notwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll. —

Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion: dies ist aber schon dem Faktum nach falsch, denn

c) »Vergehen der Gemeinde« und Neuwerden.

»Wenn nun vom Entstehen, dann vom Dasein, Erhalten in Absicht auf christliche Religion [gesprochen worden ist, so wäre jetzt noch eine] empirische Betrachtung des Zustandes [anzustellen, in dem sie sich zur Zeit findet]. Es könnte uns einfallen, sie mit der Zeit des römischen Kaisertums zu vergleichen, wo das vernünftig Notwendige sich allein in die Form des Privatrechts und -wohls flüchtete, weil die allgemeine Einheit in Religion verschwunden, ebenso ein allgemeines politisches Leben [vernichtet war und das Individuum] rat- und tatlos, zutrauenslos das Allgemeine sein ließ [wie es war] und für sich sorgte, wo das an und für sich Seiende ebenso im Gedanken aufgegeben war. Wie Pilatus fragte: was ist Warhheit?, so [ist] jetzt Sucht des Privatwohls und -genusses an der Tagesordnung. [Übriggeblieben ist nur] die moralische Ansicht, selbsteignes Tun, Meinen, Überzeugung ohne objektive Wahrhaftigkeit, Wahrheit. Das Gegenteil [gilt]; nur was[1]) ich subjektiv meine, nur das anerkenne ich. [Hiezu] paßte [lange Zeit die] Lehre der Philosophen. Wir wissen, erkennen nichts von Gott, [haben] höchstens tote, historische Kenntnis.

[Wenn] die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch Begriff Bedürfnis ist, dann [lebt] nicht mehr im unmittelbaren Bewußtsein, d. i. in [der] Wirklichkeit die Einheit des Innern und Äußern. [Sie ist] im Glauben nicht mehr gerechtfertigt, [nur noch behauptet durch] Härte, objektiven Befehl, äußerliches Daraufhalten.

[2]) In wie wenigen Lehrbüchern [ist noch von der Lehre

---

sie hat nur diesen und keinen andern Inhalt, aber sie gibt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe.

Die Form des Subjekts als fühlenden Einzelnen usf. geht das Subjekt als einzelnes an: aber das Gefühl als solches ist nicht von der Philosophie ausgestoßen. Es ist die Frage nur, ob der Inhalt des Gefühls die Wahrheit sei, sich im Denken als der wahrhafte erweisen kann. Die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt, und überläßt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden. Das Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.

[1]) Mskr.: weil

[2]) Mskr.: Empirische Betrachtung der sogenannten Zeichen der Zeit. Vergleich mit der Zeit des römischen Kaisertums.

der Kirche die Rede?]. Was wird, könnte man fragen, noch für wahr gehalten [von] diesem Inhalt des christlichen Glaubens? Götter, und was sonst für wahr in griechischer und römischer Welt gegolten [hatte, war zur Kaiserzeit] in die Hände der Menschen gekommen und [von ihnen] erschaffen, [wodurch] Götter und alles profaniert worden ist. Vornehmlich um im Volke, d. i. den untern Ständen [den] Glauben an die objektive Wahrheit [zu pflegen], so ist die Lehre dieser Wahrheit [der] Geistlichkeit [anvertraut. Diese ist] der Stand, der die Religion ewig anzufachen [hat,] in diesem Dienste steht. [Verfällt er auf] Räsonnement, besondere Geschichte, d. i. Vergangenes, moralische Vorstellungen und Beweggründe, moralische oder subjektive Gefühle und Virtuositäten, so ist [dies] an die Stelle [der Religion] gesetzt. Wenn [man die religiöse Wahrheit] geschichtlich behandelt, so ist's [mit ihr] aus. Nicht die spekulative Wahrheit, wo den Armen wird das Evangelium gepredigt — sie [sind es], die dem unendlichen Schmerz am nächsten stehen, — wo die Lehre von Liebe in unendlichem Schmerz, [vom] substanziellen Bande der Welt [verkündigt wird, ist noch zu hören. Statt dessen wird] auf natürliche Weise der moralischen Vorstellung, seines Rechtbefindens, seiner Meinung überhaupt Genuß, Liebe ohne Schmerz [gesucht]. Das Salz [ist] dumm geworden. Wenn so alles in seiner Endlichkeit befriedigt, aller Grund, [alles] Feste stillschweigend hinweggenommen ist, [der Mensch] leer innen von objektiver Wahrheit, von Inhalt und Weise des Inhalts der objektiven Wahrheit [ist, so bleibt] allein dies Feste: Endlichkeit in ihr selbst, hochmütige Kahlheit, Inhaltslosigkeit, skeptische der Ausklärung, befriedigt in sich.

In welchem Zusammenhang dies Verkommen mit der Weise der Religion selbst [steht], in dem Punkte, daß die Lehren der Religion Vorstellungen, Gegebenes [sind, dagegen das] Denken als reflektierendes Denken, Bedürfnis [des Verstandes] es ist, welches das Feste wankend macht, dialektisch alles auflöst und alles zurückführt zum Subjekt, es sei [zu] einer leeren Abstraktion des Allgemeinen oder auf Gefühlen reduziert, sie zum Grunde macht, [ist oben gezeigt worden].

[Das] Volk, das nicht [mehr] konkrete, nicht gedrungenbleibende Vernunft [in sich enthält], das im Drange seines

Innern sich nicht zu helfen weiß, [die] Klasse, in deren Bildung die Wahrheit nur in der Vorstellung sein kann, [die] eben den unendlichen Schmerz und Bedürfnis [nach Versöhnung] empfindet, ist verlassen von seinen Lehrern. Die haben sich durch Reflexion geholfen, in der Endlichkeit, Subjektivität und eben damit im Eiteln ihre Befriedigung gefunden, wo aber jener substanzielle Kern des Volkes die seinige nicht finden kann.

[Wenn wir] statt Vernunft und Religion sich widersprechen [zu lassen,] diesen Mißton auflösen auf diese Weise für uns, [so haben wir die] Versöhnung in der Philosophie. Wie sich die zeitliche Gegenwart herausfindet, ist ihr zu überlassen. In der Philosophie selbst [ist es nur] partiell. Hiezu die Anleitung zu geben, ist, was diese Vorlesungen versucht haben.

[1]) Formell [besteht für geschichtliche Bildungen das Schema:] Entstehung, Erhaltung und Untergehen; letztes reiht sich daran. Sollte hier davon gesprochen werden, [da ein] ewiges Reich Gottes etabliert [worden ist]? So wäre das Untergehen — ein Übergang zum Himmelreich — nur für die einzelnen Subjekte, nicht für die Gemeinde. [Der] heilige Geist als solcher lebt ewig in seiner Gemeinde. Christus [sagt]: die Pforten der Hölle werden meine Lehre[2]) nicht überwältigen. Vom Vergehen sprechen, hieße mit einem Mißton endigen.

[Indertat muß die] Religion in die Philosophie sich flüchten; [von seiten der] Welt ist ein Vergehen in ihr, [aber es betrifft] nur diese Form der Äußerlichkeit, des zufälligen Geschehens. Aber [die] Philosophie [ist, wie gesagt,] partiell; [sie bildet einen] Priesterstand, [der] isoliert [im] Heiligtum [waltet, der] unbekümmert, wie es der Welt gehen mag, mit ihr nicht zusammengehen [darf und] dieses Besitztum der Wahrheit [zu hüten hat]. Wie [es in der Welt] sich gestalte, ist nicht unsere Sache[3]).«

Dies war der Zweck dieser Vorlesung, die Vernunft zu versöhnen mit der Religion in ihren mannigfachen Gestaltungen, diese wenigstens als notwendig zu erkennen. Diese religiöse Er-

---

[1]) Mskr., Überschrift: C. Vergehen der Gemeinde.

[2]) Biblisch: Gemeinde. Matth. 16, 18.

[3]) Unterschrift: Geschlossen den 25. August 1821. Mehrmals dupliert.

kenntnis durch den Begriff ist ihrer Natur nach nicht allgemein, ist auch wieder nur Erkenntnis einer Gemeinde, und so bilden sich in Rücksicht auf das Reich des Geistes drei Stufen: der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes der sog. Gebildeten, der Reflexion, der Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Gemeinde der Philosophie.

Gegen die Philosophie steht die Eitelkeit des Verstandes, der es der Philosophie übelnimmt, daß sie in der Religion noch Wahrheit aufzeigt und nachweist, daß Vernunft darin ist. Diese Aufklärung will nichts mehr von diesem Inhalte haben und nimmt es daher der Philosophie sehr übel, daß diese als bewußtes, methodisches Denken den Einfällen, der Willkür und Zufälligkeit des Denkens ein Ziel setzt. Zu diesem vernünftigen Erkennen der Religion wie überhaupt zur Beförderung der Religiosität mögen diese Vorlesungen Anleitung gegeben und beigetragen haben.

Nachträge.

Wieder wie im vorigen Halbbande bringt die Hegelsche Handschrift zwei Zitate, deren Herkunft der Herausgeber nicht imstande ist nachzuweisen. Auf S. 122 steht: „Hummeln und Wespen — Götter — wenn das Äpfelfressen Götter tät machen!“ ohne jede Angabe, woher das Wort stammt.

Und auf S. 181 steht: „*nos prona natamus*“, wiederum ohne solche Angabe.

Der Herausgeber wird im drückenden Gefühle seiner Unwissenheit jedem dankbar sein, der ihm diese Zitate aufzufinden hilft.

Zur Feststellung des Textes.

Die Quellen, aus denen der Herausgeber den Text dieses Bandes geschöpft hat, sind die gleichen, wie in dem vorhergehenden Bande.

1. Das Hegelsche Originalmanuskript. Sein letzter Teil, der hier abzudrucken war und das Christentum behandelt, reicht von Blatt 73 (S. 145) bis Blatt 104 (S. 207) und ist demnach fast genau so umfangreich wie der Teil, der von den 3 Religionen der geistigen Individualität handelt. Auch hier wechseln ausgeführte Partien, denen kaum ein ergänzendes Wort einzufügen war, mit anderen Stellen ab, die fast nur Stichworte nebeneinanderstellen und also vom Herausgeber, so gut er es vermochte, lesbar gestaltet werden mußten. Da jede Zutat des Herausgebers durch den Druck in eckigen Klammern genau von den Hegelschen Worten unterschieden ist, so können alle, denen seine Ergänzungen nicht gefallen, ihrerseits den Hegeltext nach ihrem Geschmack ergänzen.

Die Anlage dieses Manuskriptteils ist von Hegel so klar durchgeführt worden, daß er sie in den späteren Vorlesungen durchaus hat beibehalten können. Es waren deshalb Umstellungen einzelner Abschnitte, die in den früheren Bänden unvermeidlich waren, hier nicht nötig. Um so schwieriger war es an vielen Stellen infolge der zahlreichen Nachträge und Einschübe, die wieder manche Seiten in wahre Labyrinthe verwandelt haben, die Gedankenwege innerhalb des Manuskriptes selbst zu entwirren. Der Herausgeber glaubt, darin das Menschenmögliche geleistet zu haben. Nur was schlechthin sich in den Kontext nicht wollte eingliedern lassen, hat er unter den Strich verwiesen.

Die Einteilung, die Hegel hier angegeben hat, läßt wenig zu wünschen übrig. Er beginnt auf Blatt 73 (S. 145) mit der Überschrift:

III. Teil.

Die vollendete Religion
oder offenbare.

Auf Blatt 74 (S. 147) folgt:

a) $\frac{8}{8}$ 21

Abstrakter Begriff

und auf Blatt 76 (S. 151):

b)

Konkrete Vorstellung
oder vielmehr Bestimmung, d. i. Entwicklung
der Idee

mit folgenden Unterabschnitten, denen besondere Überschriften fehlen:

auf Blatt 77 (S. 153)

a)

Gott ist Geist usw.

auf Blatt 80 (S. 159)

b)

Die zweite Sphäre für die Vorstellung usw.

auf Blatt 82 (S. 163)

c) $\frac{17}{8}$ 21

Die dritte Sphäre ist usw.

Dem dritten Hauptabschnitt gibt Hegel die Überschrift:

auf Blatt 95 (S. 190)

c)

Gemeinde, Kultus

und kommt hier insofern aus der bisherigen Ordnung, als er die beiden nächsten Unterabschnitte, und zwar den ersten nur am Rande mit griechischen Buchstaben bezeichnet:

auf Blatt 95 (S. 190) am Rande: *a*) Standpunkt der Gemeinde überhaupt

auf Blatt 101 (S. 202): *β*) Sein der Gemeinde, Kultus.

Dagegen kehrt er bei dem dritten Unterabschnitt zu den lateinischen Buchstaben zurück und überschreibt ihn

auf Blatt 104 (S. 207)

c)

Vergehen der Gemeinde.

Bemerkenswert ist immerhin, daß Hegel seine Vorlesung im Jahre 1821 am 30. April begonnen und erst am 25. August geschlossen hat. Das Semester war also damals etwa einen Monat länger als heutzutage.

2. Die Griesheimsche Nachschrift des Kollegs von 1824. Der hier in Betracht kommende Abschnitt beginnt auf S. 169 mit der Überschrift:

III. Teil. Die offenbare Religion

und hat im übrigen nur drei Überschriften:

S. 203 Das erste Element
S. 218 Das zweite Element
S. 259 Das dritte Element.

3. Die Pastenaccische Nachschrift desselben Kollegs bricht leider bereits mit den Ausführungen ab, die in unserem Druck auf S. 67, 1. Absatz, stehen. Bis dahin bietet sie viel Material zur Stilistik der Hegelschen Sprechweise, ohne inhaltlich irgend etwas Wesentliches zu dem Griesheimschen Texte hinzuzufügen. Bemerkenswert ist, daß hier die Überschrift des ganzen Teiles lautet:

III. Teil.

Die offenbare Religion.
Die vollendete Religion oder die geoffenbarte Religion, christliche Religion.

4. Die Hothosche Überarbeitung desselben Kollegs enthält in diesem Teile so gut wie nichts

Eigentümliches mehr. Es ist nur natürlich, daß gegen den Schluß des Semesters er sich im wesentlichen mit der einfachen Niederschrift des Hegelschen Vortrags begnügt hat, an dieser freilich je länger je mehr eigene Reflexionen anfügt.

5. Die Nachschrift des Kollegs von 1827 durch einen Anonymus.

Auf S. 135 beginnt unser Teil mit der Überschrift:

Dritter Teil der Religionsphilosophie.
Die offenbare Religion.

Dann findet man keine eigentlichen Überschriften mehr, nur im Texte die Angaben des Überganges zu einem neuen Abschnitt, nämlich

auf S. 152 I. Das Erste ist also, daß wir Gott betrachten usw.

„ S. 161 II. Das Zweite ist, daß wir diese ewige Idee jetzt betrachten usw.

„ S. 185 III. Es ist noch das dritte Element übrig usw.

A. Das Erste ist die Entstehung der Gemeinde.

„ S. 187 B. Das Zweite ist die Realisierung der Gemeinde.

„ S. 191 C. Das Dritte ist noch die Realisierung des Geistigen der Gemeinde zur allgemeinen Wirklichkeit.

6. Die Nachschrift desselben Kollegs von 1827 durch Joh. Ed. Erdmann bringt nur auf S. 110 die Überschrift:

Dritter Teil.
Die vollendete Religion, die Religion, die für sich ist, oder die Religion, die sich selbst objektiv ist.

Die Übereinstimmung des Textes dieser beiden Nachschriften aus 1827 ist in hohem Maße erstaunlich; man möchte behaupten, daß sie dies Hegelsche Kolleg nahezu wortwörtlich festlegen. Auch die Datierungen bei Erdmann sind von Wert.

Übrigens haben wir hier eine Umstellung vornehmen müssen, insofern die Abhandlung über die Positivität der absoluten Religion, die Hegel weder 1821 noch 1824 vorgetragen hat, von ihm im Jahre 1827 ganz an den Anfang gestellt worden ist, wo wir sie mit Rücksicht auf den Aufbau des ganzen Werkes nicht konnten stehen lassen; sie hat ihre sachgemäße Stelle im 3. Abschnitte des ersten Kapitels erhalten.

7. Die alte Ausgabe der Werke Hegels. Der dritte Teil umfaßt in der ersten Auflage von 1832 130 Seiten, in der zweiten von 1840 166 Seiten; die Berücksichtigung des Hegelschen Manuskripts durch Bruno Bauer erklärt diesen größeren Umfang. Wir konnten, wie schon im vorigen Halbbande, sehr viel mehr Stellen dieser Ausgabe, die in den Handschriften keine Parallele haben, in den Text aufnehmen als in dem ersten Halbbande des zweiten Teiles. Der Übelstand, daß wir keine handschriftliche Überlieferung des Kollegs von 1831 haben und außerdem nicht wissen, was die Herausgeber nicht aus den Kollegnachschriften, sondern aus hinterlassenen, inzwischen aber verschollenen Hegelschen Aufzeichnungen in ihre Ausgaben eingefügt haben, macht es naturgemäß für den Herausgeber unmöglich, authentisch festzustellen, was von diesen überschießenden Stellen des Textes der Werke Hegel in seinen Vorlesungen wirklich vorgetragen hat. Jedenfalls haben wir alles, was jene Ausgabe in den Werken bietet, wenn wir es nicht im Text abgedruckt haben, gewissenhaft unter dem Strich mitgeteilt, so daß aus der alten Ausgabe nichts fehlt.

Wenn in diesem Teile der alten Ausgabe der Werke sich besonders eine gewisse Unübersichtlichkeit der Gedankenfolge im einzelnen bemerkbar machte, die dem Werke zweifellos den Zugang zu den Lesern mehr als billig erschwert hat, so gestattete der Rückgang auf die handschriftlichen Quellen, diesem Mangel in der vorliegenden Ausgabe soweit abzuhelfen, daß sich das Werk jetzt so lichtvoll aufbaut, wie es von Hegel vorgetragen worden ist.

Eine Eigentümlichkeit, die der Ausgabe in den Werken förmlich den Stempel aufgeprägt hat, liegt in der Eintei-

lung dieses Bandes, die wie nichts anderes von der Hegelschen Religionsphilosophie bekannt geworden ist: das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes, das Reich des Geistes. In keiner der uns vorliegenden handschriftlichen Quellen findet sich diese Einteilung; in den letzten Worten des Kollegs von 1824 (S. 232 unserer Ausgabe) kommt der Ausdruck „Reich des Geistes" zur Bezeichnung der christlichen Gemeinde einmal vor. In der Philosophie der Geschichte bedient sich Hegel der Ausdrücke „Reich des Sohnes" und „Reich des Geistes" in ganz anderem Sinne; er bezeichnet damit zwei aufeinander folgende Perioden der Geschichte. „Das Mittelalter war das Reich des Sohnes" . . . „Mit der Reformation aber beginnt nun das Reich des Geistes" (Phil. d. Geschichte, Ed. Lasson, S. 881). Daß in den Werken ein Passus aus anderm Zusammenhang in den Text dieser Einteilung hineingeschoben worden ist, spricht auch nicht für die Ursprünglichkeit dieses Textes. Wir haben ihn deshalb unter den Strich gebracht, aber die Einteilung selbst in dem Text angegeben. Denn, zumal schon Marheineke in der ersten Auflage diese Einteilung bringt, ist es keineswegs ausgeschlossen, daß Hegel sie in der Vorlesung von 1831 angewendet hat. Sie hat freilich mehr den Vorzug der Popularität als der strengen Begriffsgemäßheit. Ferner wollten wir denen, die an das Werk Hegels in der Fassung der Werke gewöhnt sind, die ihnen liebgewordene Einteilung nicht vorenthalten. Wenn sich eine Kollegnachschrift aus 1831 einmal finden sollte, so werden sich manche Zweifelsfragen inbezug auf den Text der Werke lösen; niemand würde sich mehr freuen als der Herausgeber, wenn er daraufhin in der nächsten Auflage so manches, was er besonders im ersten Halbbande des zweiten Teils hat unter dem Striche lassen müssen, nun als zweifellos authentisch in den Text der Vorlesung aufnehmen könnte.

Die Verteilung unseres Textes auf die verschiedenen Quellen wird in folgender Tabelle zur Anschauung gebracht.

Unsere Ausgabe	Orig.-Manuskript Seite	Vorlesung von 1824 Seite	Vorlesung von 1827 Seite	„Werke“ Seite
1. Kapitel Die begriffliche Bestimmung dieser Stufe				
Vorbemerkung	3, 1. Abs.	3, v. Z. 2 v. u. bis 4 passim	3 bis Z. 2 v. u.	
			4 passim bis 5	
1. Abschnitt. Der logische Übergang	5		6—12	
2. Abschnitt. Die unendl. u. endl. Subjektivität		14, 1. Abs. b. 19	13–14, 1. Abs.	
3. Abschnitt. Die Positivität usw.			24. VII. 27 19—27	
Einteilung			(25:26.VII.27) 28—31	
			27. VII. 27	
2. Kapitel Der christliche Gottesbegriff				
1. Abschnitt. Die Offenbarg. Gottes	32—35		35, 1. Abs. bis 37	
2. Abschnitt. Der metaphysische Begriff	8./8. 21			
	37—43	44—47, bis Z. 11 v. o.	47—48, bis Z. 10 v. o.	
		48—53		
	53—64	64—69, bis Z. 6 v. u.		69, letzt. Abs.
			30. VII. 27	
		70—74, 2. Abs.	74, 3. Abs. —84	
3. Kapitel Schöpfung, Mensch, Sünde				
1. Abschnitt. Die natürliche Welt	85—89			89—90, 2. Abs.
		90, 3. Abs. —92, 2. Abs.	92, 3. Abs. —95	

Unsere Ausgabe	Original-manuskript	Vorlesung von 1824	Vorlesung von 1827	„Werke“
2. Abschnitt. Der natürliche Mensch	17. 8. 21, 95—105	105—112, Z. 5 v. u.	112, Z. 4. v. u. —121	
3. Abschnitt. Die Vorstellung des Sündenfalls	121—126	126	126, Z. 2 v. u. —129	
4. Kapitel Der Gottmensch und die Versöhnung				
1. Abschnitt. Die Wirklichkeit der Versöhnung	130—134	134—137		137, letzter Absatz bis 138
		138, vorl. Abs.	138, letzter Abs. bis 142	
2. Abschnitt. Die Lehre Christi	142—148			144, vorletzt. Absatz
		148—150, Z. 10 v. u.	150, Z. 10 v.u. bis152, 2.Abs.	
		151 pass.		
		152—153, 2. Absatz	153, 3. Abs. bis 155	155, Z. 16 bis 21 v. o.
3. Abschnitt. Sühne Auferstehung Christi	155—164	164—165		165, 1. Abs. bis 166
		166, 1. u. 2. Absatz		167—168, Z. 4 v. u.
		168, 1. Abs. bis 169, Z. 3 v. o.	169, 1. Abs.	169, 2. Abs. bis 170, 1.Abs.
			170, 1. Abs.— 172, Z. 9 v. u.	172, Z. 9 v. u. bis 173, 1.Abs.
			173, 1. Abs. bis 174	

Unsere Ausgabe	Original-manuskript	Vorlesung von 1824	Vorlesung von 1827	„Werke“
5. Kapitel Der Geist und die Kirche				
1. Abschnitt. Die erneuerte Subjektivität usw.	175—182	182—183		
	183—189	189—194, 3. Absatz	194, 3. Abs. bis196, 2.Abs.	
		196, 2. Abs. bis 198		
2. Abschnitt. Das Bestehen der Gemeinde	199—202		198—199 202—204, Z. 7 v. u.	
		204, Z. 8 v. u. bis 205,2.Abs.	205, 2. Abs. bis206, 2.Abs.	
		206, 2. Abs. bis207, 2.Abs.	207—208	
	208—213	213—214, 3. Abs.	214, 3. Abs. bis215, 2.Abs.	
		215, 3. Abs. bis216, 3.Abs.	216, 3. Abs. bis 219, Z. 2 v. o.	
		219, Z. 3 v. o. bis225, 1.Abs.	225, 1. Abs. bis 228	
	229—231	231—232, 1. Abs.	232, 1. Abs. bis Ende 10. VIII. bis 28. VIII.	
	25. 8. 21			

Sachregister.

Allgemeine, das 109
Andacht 220
Anschauung 67, 68, 132 f.
Apis 177
Arbeit 126, 128 f.
Auferstehung Christi 163
Aufklärung 223, 225, 230
Ausgießung des hl. Geistes 194
Autorität 23, 199, 204

Begierde 97, 99, 107
Begriff 11 ff., 17, 38 ff., 47 ff., 56, 224, 227
Bewußtsein 37
Bibel 23 ff.
Böse, das 104 f., 108, 110, 114 ff., 118 f., 140
Buße 206

Dalai Lama 177
Demiurgus 64, 88
Denken 23 ff., 67 ff., 73 ff., 91
Dreieinigkeit 58 ff., 65 ff., 74 ff., 164, 165, 173, 196, 198

Ebenbild Gottes 99 ff., 102
Eigenschaften Gottes 13, 54, 75
Endlich und Unendlich 7
Erhaltung 85
Erscheinung 90 ff., 133, 137, 141
Erziehung 103, 205
Exegese 148

Familie 61, 147, 220
Freiheit 35, 217
Freundschaft 81, 179

Gefühl 57, 100 f.
Geist 5, 11, 14, 37, 44 ff., 62, 95, 96 f., 98 f., 110, 129, 180 f., 194
Geistlichkeit 230
Gemeinde 168, 173 ff., 189 f., 194 ff., 199 f.
Gesetze der Freiheit 20, 220
Gewißheit 132, 141, 174, 195
Glaube 182 f., 188 f., 193, 195 f., 199 f.
Gnade 17, 207, 213
Gnosis 62 f.
Gott 4, 5, 13, 37 f., 50 ff., 92 f., 140
Gottesbeweise 193 f.
Gottmensch 142, 154, 156
Güte 85

Herz 216 ff.

Idee 12, 38, 55, 73, 81, 224
Imputation 172
Indische Gotteslehre 81 f.
Individuum (Einzelner) 133 f., 137, 141, 164, 177, 185

Kaisertum, Römisches 162, 229
Katholisch 210, 213 f.
Kindheit 99, 107
Kirche 201, 207
Kreuz Christi 161
Kultus 210

Leben 61 f., 72 f.
Lehre 200 f., 202 f., 205 f., 208
Liebe 57, 61, 75, 81, 145 f., 158 f., 166, 170, 176, 179, 197
Lutherisch 211, 214

Materie 60, 87
Mensch 97, 98 f., 106 ff., 113 ff., 203
Menschwerdung Gottes 134, 137, 141
Mohammedaner 147, 222
Monade 111
Mysterium 57, 70, 77

Natur 88 ff., 95, 114
Natürlichkeit 97 f., 115
Notwendigkeit 33

Offenbarung 3, 5, 19, 32, 35, 182
Ontologischer Beweis 39 ff., 48 ff.
Opfertod Christi 160, 174
Orientalisch 176

Paradies 103, 121 ff., 126, 129
Pädagogik 103

Person, Persönlichkeit 60 f., 71 f., 80, 146, 158
Philosophie 184, 224 f., 227 f., 231
Pietismus 226
Positivität 19 ff.
Prädikate Gottes 54 f., 75 ff.
Realität 38 ff., 53 f., 64 f.
Reich Gottes 143. 148, 150 f., 156, 170 f., 215
Reflexion 219
Reformiert 211, 214
Religion 8, 23
Reue 206
Sakramente 209, 213
Schmerz, unendlicher 118 f., 139, 178 f.
Schöpfung 85, 95
Schuld 104 f.
Schwere 60
Seele 111 f., 129
Sein 40 ff., 45
Selbstbewußtsein 37, 61
Sentimentalität 176
Sinnliche Gegenwart 175 ff.
Sohn Gottes 58, 72, 80, 81, 93, 183 ff.
Spekulativ 77
Strafe 20, 128
Subjekt, Subjektivität 15 ff., 46, 65 f., 73, 130 ff., 134 ff., 178, 221
Sünde 121 ff., 126 ff., 181, 207
Taufe 202, 204
Teufel 108, 117
Theologie 15, 24, 59 Anm., 230
Tier 109, 115, 126, 128, 200
Tod Christi 157 f., 165, 173
Ungeistigkeit 181
Unglück 119 f.
Unio mystica 209, 213
Unschuld 98, 115, 181
Unsterblichkeit 110 f., 129, 178
Vater, Gott der 72, 77
Vergebung 181, 207
Vernunft 70
Versöhnung 34, 36, 134 ff., 173, 216 f., 223, 228
Verstand 58, 70 ff., 78 ff.
Wahrheit 34 f.
Weisheit 88
Welt 85, 87, 94, 181, 218
Wiedergeburt 205, 207
Wiederkunft Christi 168
Wissenschaft 3
Wunder 21, 186 ff., 191 f.
Zerknirschung 119
Zeugnis des Geistes 22 f., 165, 186, 191

Namenregister.

Anselm von Canterbury 40 ff., 49 ff.
Apollonius von Tyana 185. 187
Aristoteles 59
Böhme, Jakob 83, 91, 94 f., 102
Demetrios Poliorketes 159
Descartes 52
Fichte 136
Goethe 132
Herkules 185
Jesus Christus 142 ff., 169 f., 171, 185 f., 209, 223
Johannes der Täufer 159
Kant 41, 43 Anm., 48 ff., 51 ff., 59, 83, 136, 206
Leibniz 52
Luther 211
Neander, August 63
Philo 82
Pilatus 129
Plato 58, 82
Pythagoras 58, 82
Rist, Joh. 158
Schiller 132
Sokrates 169, 170, 223
Spinoza 52
Valentinus 63

Bibliographische Hinweise

zur Religionsphilosophie Hegels

A. Texte

Als Texte für die Religionsphilosophie Hegels kommen neben den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* und den *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (hrsg. von G. Lasson. Neudruck Hamburg 1966. Philos. Bibl. Bd 64) folgende Werke Hegels bzw. Abschnitte aus seinen Werken in Betracht:

Aus den *Jugendschriften* ist die Gruppe der sog. „theologischen Jugendschriften" Hegels (hrsg. von H. Nohl. Tübingen 1907) heranzuziehen.

In den Jenaer Systementwürfen sind einerseits die Abschnitte „Das höchste Wesen" und „Der absolute Geist" in der *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (hrsg. von G. Lasson. Leipzig 1923. Philos. Bibl. Bd 58), andererseits der Abschnitt „Kunst, Religion, Wissenschaft" der entstehenden „Philosophie des Geistes" in der *Realphilosophie von 1805/06* (hrsg. von J. Hoffmeister. Leipzig 1931. Philos. Bibl. Bd 67) zu berücksichtigen.

Die *Phänomenologie des Geistes* (hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952. Philos. Bibl. Bd 114) behandelt das vorfindliche Christentum in dem Abschnitt über „das unglückliche Bewußtsein" (unter B. Selbstbewußtsein); sodann findet sich darin ein ausführliches Kapitel „Die Religion".

Die *Wissenschaft der Logik* (hrsg. von G. Lasson. Hamburg 1963. Philos. Bibl. Bd 56/57) wird von einer Reihe von Interpreten im ganzen als „theologische Logik" aufgefaßt, als „Darstellung der spekulativen Wahrheit dessen, was die christliche Dogmatik als ‚immanente Trinität' bezeichnet" (Splett: Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. 78.)

Die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (hrsg. von F. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburg 1959. Philos. Bibl. Bd 33) enthält eine kurz gefaßte „Logik" und in der entwickelten „Philosophie des Geistes" einen Abschnitt „Die geoffenbarte Religion".

Schließlich gehen auch die *Vorlesungen über Ästhetik* (hrsg. von G. Bassenge. Berlin 1955 u. Frankfurt/M. 1965), *Philosophie der Weltgeschichte* (Bd 1 hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1955, Bd 2–4 hrsg. von G. Lasson. Leipzig 1923. Philos. Bibl. Bd 171 a–d) und *Geschichte der Philosophie* (hrsg. von K. L. Michelet. Jubiläumsausgabe von H. Glockner. Bd 17–19. Stuttgart 1927 u. ö.; Einleitung hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1959. Philos. Bibl. Bd 166) vielfältig auf den Begriff der Religion, die außerchristlichen Religionen und das Christentum ein.

Die *Nürnberger Schriften 1808–1816* und die *Berliner Schriften 1818–1831* (hrsg. von J. Hoffmeister. Leipzig 1938 bzw. Hamburg 1956. Philos. Bibl. Bd 165 u. 240) bieten eine Reihe von Äußerungen Hegels zur Religionsphilosophie, die einen besonderen Charakter haben, weil sie nicht in den Zusammenhang der Vorbereitung, Darstellung und weiteren Entfaltung des philosophischen Systems gehören. In den ersteren ist dies vor allem die „Religionslehre für die Mittel- und Oberklasse 1811–1813" im Rahmen der „philosophischen Propädeutik". (S. dort auch den kurzen Abschnitt „Die Religion" in der „Enzyklopädie für die Oberklasse 1808 ff."). In den Berliner Schriften handelt es sich um verschiedenartige Darlegungen: die „Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession", Hegels „Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie" und die großen Rezensionen von Humboldts Abhandlung über das altindische Lehrgedicht Bhagavad-Gita, von Göschels „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen", sowie von der anonymen Schrift „Über die Hegelsche Lehre oder: Absolutes Wissen und moderner Pantheismus".

B. Allgemeine Darstellungen der Philosophie Hegels

Die Gesamtdarstellungen und allgemeinen Darstellungen der Philosophie Hegels behandeln durchweg auch die religionsphilosophische Problematik. Von ihnen werden im Folgenden die unter dem Blickpunkt der Religionsphilosophie als wesentlich erscheinenden in chronologischer Reihenfolge aufgeführt.

Rosenkranz, K.: Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems. Königsberg 1840. Nachdruck Hildesheim 1963.

Rosenkranz, K.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Berlin 1844. (Hegel: Werke. Supplement.) Nachdruck Darmstadt 1963. [Vgl. dazu unter C III: Zeller: Ueber Hegels theologische Entwicklung.]

Haym, R.: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin 1857. Nachdruck Hildesheim 1962.

Rosenkranz, K.: Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Leipzig 1870.

Fischer, K.: Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 Bde. Heidelberg 1901. 2. Aufl. 1911. Nachdruck Darmstadt 1963.

Dilthey, W.: Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin 1905. (Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Aus dem Jahre 1905. Abh. 4.) – Mit Fragmenten zur Fortsetzung aus dem Nachlaß auch in: Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd 4. Leipzig-Berlin 1921. 2. Aufl. Stuttgart-Göttingen 1959.

Croce, B.: Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico. Saggio di una bibliografia hegeliana. Bari 1907. Deutsch u. d. T.: *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie.* Heidelberg 1909.

Roques, P.: Hegel. Sa vie et ses oeuvres. Paris 1912.
Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. Bd 2. Tübingen 1924. 2. Aufl. 1961.
Hartmann, N.: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Teil 2: *Hegel.* Berlin-Leipzig 1929. 2. Aufl. Berlin 1960.
Haering, Th. L.: Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. 2 Bde. Leipzig-Berlin 1929–38. Nachdruck Aalen 1963.
Glockner, H.: Hegel. Bd 1: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie. Bd 2: Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie. Stuttgart 1929–40.
Steinbüchel, Th.: Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung. Bd 1: Die Entdeckung des Geistes. Bonn 1933.
Schwarz, J.: Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt/M. 1938.
Litt, Th.: Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg 1953. 2. Aufl. 1961.
Bloch, E.: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Berlin 1952. Ausg. Frankfurt/M. 1962.
Findlay, J. N.: Hegel. A Re-examination. New York 1958.
Müller, G. E.: Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen. Bern-München 1959.

C. Literatur zur Religionsphilosophie

Die Literatur zur Religionsphilosophie Hegels ist eingeteilt in I. Monographien, II. Weiter gefaßte religionsphilosophische und theologische Werke, die Abschnitte über Hegel oder eine eingehende Behandlung Hegels enthalten, und III. Zeitschriftenaufsätze und Beiträge zu Sammelbänden. In jeder Abteilung werden die einzelnen Titel chronologisch nach dem Jahr des Erscheinens angeordnet.

Für die Werke zur Religionsphilosophie in der *Hegelschule*, die sich z. T. auch darstellend und interpretierend auf Hegel beziehen, wird verwiesen auf das *Literaturverzeichnis* in der Arbeit von *H. M. Saß* (Diss. 1963, siehe unter C II).

I. Monographien

Eschenmayer, C. A.: Die Hegelsche Religions-Philosophie verglichen mit dem christlichen Princip. Tübingen 1834. VIII, 165 S.
Stoeter, K.: De quisbusdam Hegelii placitis cum doctrina christiana comparatis. Marburg, Phil. Diss. 1838. V, 67 S.
Schmitt, R.: Christliche Religion und Hegelsche Philosophie. Berlin 1839.
Trahndorff, K. F. E.: Wie kann der Supernaturalismus sein Recht gegen Hegel's Religionsphilosophie behaupten? Berlin 1840. VII, 170 S.
Rohovsky, J. J.: Unvereinbarkeit der Hegelschen Wissenschaft mit dem Christenthume und der christlichen Ideologie. Breslau 1842. 55 S.

Driesen, L.: In welchem Verhältnis steht nach konsequenter Entwicklung das religiöse Princip zu Hegels Philosophie des Rechts (cf. namentlich § 227 und 270 Anmerkung) und wie ist dies Verhältnis zu beurtheilen? Halle-Wittenberg, Phil. Diss. 1842. 29 S.

Staudenmaier, F. A.: Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie. Mainz 1844. VIII, 873 S.

Noack, L.: Der Religionsbegriff Hegel's. Darmstadt 1845. 79 S.

Gröbler, P.: Über den Begriff der Religion bei Kant, Schleiermacher und Hegel. Halle-Wittenberg, Phil. Diss. 1875. 94 S.

Vogt, C.: Darstellung und Beurtheilung der Kant'schen und Hegel'schen Christologie. Marburg 1878. 18 S. (Wiss. Beilage zu dem Programm des Kgl. Gymnasiums zu Marburg von Ostern 1878.)

Ehrenhauss, M.: Hegel's Gottesbegriff in seinen Grundlinien und nächsten Folgen aus den Quellen dargelegt. Wittenberg 1880. 31 S.

Hering, O. B.: Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers. Jena, Phil. Diss. 1882. 47 S.

Werner, J.: Hegels Offenbarungsbegriff. Ein religionsphilosophischer Versuch. Leipzig 1887. 90 S.

Vowinckel, E.: Religion und Religionen bei Schleiermacher und Hegel. Eine Verhältnisbestimmung. Erlangen 1896. 62 S.

Richert, H.: Hegels Religionsphilosophie in ihren Grundzügen dargestellt und beurteilt. Bromberg 1900. 57 S. (Kgl. Realgymnasium zu Bromberg. Beilage zum Jahresbericht Ostern 1900.)

Irey, G. W.: Hegels Phänomenologie des Geistes behufs Einführung in die Philosophie und christliche Theologie auf ihren kürzesten und durchaus leicht verständlichen Ausdruck reduziert. München 1904.

Ott, E.: Die Religionsphilosophie Hegels, in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt. Berlin 1904. IV, 126 S.

Hadlich, H.: Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Halle 1906. VIII, 82 S. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. 24.)

Aschkenasy, H.: Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie in Deutschland. Berlin 1907. 81 S. (Philosophische Abhandlungen. 1.)

Reese, H.: Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Tübingen 1909. IV, 67 S.

Killinger, Ph.: Adolf Lassons Religions-Philosophie und ihre Beziehung zu der G. W. F. Hegels. Straßburg 1913. 76 S.

Reuter, H.: S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System. Leipzig 1914. VI, 131 S. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. 23.)

Vincenz, St.: Hegels Religionsphilosophie und der Ausgang der Feuerbach'schen Philosophie aus ihren Beziehungen und Zusammenhängen. Wien, Phil. Diss. 1914. [MS.]

Dieter, Th.: Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie. Tübingen, Phil. Diss. 1917. 49 S.

Hessen, J.: Hegels Trinitätslehre. Zugleich eine Einführung in Hegels System. Freiburg i. B. 1922. 43 S. (Freiburger Theologische Studien. 26.)

Schmidt, J. W.: Die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu in Hegels Religionsphilosophie. Halle, Theol. Diss. 1919. 135 S. [MS.] [Vgl. den folgenden Titel.]

Schmidt-Japing, J. W.: Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel. Göttingen 1924. 85 S.

Schäfer, M.: Das Wesen der religiösen Sozietät in Hegels theologischen Jugendschriften. Bonn, Phil. Diss. 1924. 78 S. [MS.]

Herrmann, W. v.: Gott in der Geschichte. Eine Untersuchung des Hegelschen Gottesbegriffes auf Grund seiner Geschichtsphilosophie. Berlin, Theol. Diss. 1926.

Wahl, J.: Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris 1929. 264 S. 2. Aufl. 1951. VII, 203 S.

Lasson, G.: Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig 1930. VIII, 150 S. (Philos. Bibl. Bd 65.)

Nadler, K.: Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums. Leipzig 1931. 143 S.

Kühler, O.: Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift in Hegels Philosophie. Mit Beiträgen zur Bibliographie über die Stellung Hegels und der Hegelianer zur Theologie, insbesondere zur Heiligen Schrift. Leipzig 1934. XII, 110 S. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. 8.)

Schultz, W.: Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. Ein Vergleich. Berlin 1937. 239 S. (Neue deutsche Forschungen. Abt. Religions- und Kirchengeschichte. 5.)

Müller, G. E.: Hegel über Offenbarung, Kirche und Philosophie. München 1939. 60 S.

Domke, K.: Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels. Leipzig 1940. VIII, 136 S.

Hoetschl, C.: Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe. Im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des actus purus in der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik dargestellt. Paderborn 1941. 186 S.

Schmidt, E.: Hegels Gottesidee. Jena, Theol. Diss. 1943. 207 S. [MS.] [Vgl. unten Schmidt: Hegels Lehre von Gott.]

Iljin, I.: Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern 1946. 431 S.

Dulckeit, G.: Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. München 1947. 179 S.

Ogiermann, H. A.: Hegels Gottesbeweise. Rom 1948. XI, 230 S. (Analecta Gregoriana. 49. Series facultatis philosophiae, Sectio B. 6.)

Möller, J.: Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. Paderborn 1951. 221 S.

Schmidt, E.: Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung. Gütersloh 1952. 259 S. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 52.)

Nipperdey, Th.: Positivität und Christentum in Hegels Jugendschriften. Köln, Phil. Diss. 1953. II, 174 S. [MS.]

Pries, E.: Der Begriff der Kirche bei Hegel. Eine Untersuchung über den Kirchenbegriff Hegels und seine ontologisch-metaphysischen Voraussetzungen. Anhang: Teil 3 einer bisher unveröff. Kollegnachschrift der Hegelschen Religionsphilosophie aus dem SS 1824. Kiel, Theol. Diss. 1953. 173, III, 40 S. [MS.]

Asveld, P.: La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation. Louvain 1953. IX, 244 S. (Bibliothèque Philosophique de Louvain. 11.)

Osterbaan, J. A.: Hegels Phaenomenologie des Geistes en de theologische kenleer. Haarlem 1953. VII, 166 S.

Benvenuto, M.: Hegel, filosofo della religione. Napoli 1953. 131 S.

Kakuschke, R.: Geschichtlichkeit und Christentum in Hegels Phänomenologie. Bonn, Phil. Diss. 1955. XVIII, 199 S. [MS.]

Lakebrink, B.: Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln 1955. 503 S.

Huntermann, G.: Die dialektische Theologie und der spekulative Idealismus Hegels. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes um das finitum capax infiniti in der neueren Theologie. Syke 1957. X, 201 S.

Schmandt, J.: Hegels Ethik aus dem Geist der Religion. Bonn, Phil. Diss. 1956. VI, 339 S.

Heintel, E.: Hegel und die Analogia entis. Bonn 1958. 72 S. (Akademische Vorträge und Abhandlungen. 20.) [Vgl. unter C III: Coreth: Zum Problem der Analogie.]

Steininger, W.: Systematische Betrachtungen über den Begriff der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie Hegels und seiner Schule. München, Phil. Diss. 1958. [MS.] [Vgl. unter C III die kürzere gedruckte Fassung dieser Arbeit.]

Albrecht, W.: Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur „Wissenschaft der Logik". Berlin 1958. 116 S.

Lacorte, C.: Il primo Hegel. Firenze 1959. 362 S.

Wolf, K.: Die Religionsphilosophie des jungen Hegel. München, Phil. Diss. 1959. VII, 218 S.

Peperzak, A.: Le jeune Hegel et la vision morale du monde. La Haye 1960. XV, 264 S.

Rohrmoser, G.: Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel. Gütersloh 1961. 115 S.

Garaudy, R.: Dieu est mort. Étude sur Hegel. Paris 1962 436 S. (Bibliothèque de philosophie contemporaine, histoire de la philosophie et

philosophie générale.) Deutsch u. d. T.: *Gott ist tot.* Das System und die Methode Hegels. Frankfurt a. M. 1965. 479 S.

Chapelle, A.: Hegel et la religion. I: La problématique (Religion et pensée). Paris-Bruxelles 1963. 249 S.

Bruaire, Cl.: Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel. Paris 1964. 189 S.

Schmidt, H.: Verheißung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antik-abendländischen Weltverständnisses dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte. Stuttgart 1964. 350 S.

Vancourt, R.: La pensée religieuse de Hegel. Paris 1965. 136 S.

Splett, J.: Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. Freiburg-München 1965. 160 S. (Symposion. 20.)

Marsch, W. D.: Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik. München 1965. 316 S. (Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus. Reihe 10. 31.)

II. Weiter gefaßte religionsphilosophische und theologische Werke

Drews, A.: Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. Bd 1. Berlin 1893. – 229–281: Hegel.

Thilo, C. A.: Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus. Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer. Langensalza 1905. (Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. 4.) – 21–26: Hegel.

Schlatter, A.: Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Gütersloh 1918. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Jg. 10, H. 4/5.) – 177–194: Hegel.

Straubinger, H.: Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz. Freiburg i. B. 1919. – 125–135: Hegel.

Elert, W.: Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel. München. 1921. – 21–35: Hegel.

Lütgert, W.: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Teil 3: Höhe und Niedergang des Idealismus. Gütersloh 1925. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Reihe 2: Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 10.) – 46–96: Hegel.

Groos, H.: Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. München 1927.

Stähler, W.: Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge. Münster 1928. (Universitas. Archiv für wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen. 4.) – 10–21: Das Unsterblichkeitsproblem und seine Voraussetzungen in der Philosophie G. W. F. Hegels.

Bock, E.: Vorboten des Geistes. Schwäbische Geistesgeschichte und Christliche Zukunft. Stuttgart 1929. – 107–129: Hegel und Schelling. Johanneische Philosophie. – Auch als gesonderte Veröffentlichung.

Dietsch, W.: Das Problem des Glaubens in der Philosophie des deutschen Idealismus. Ein Beitrag zu einer Religionsphilosophie. Heidelberg 1935. (Beiträge zur Philosophie. 31.) – 95–107: Hegel.

Schneider, R.: Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg-Aumühle 1938.

Barth, K.: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich 1946. – 348–378: Hegel.

Balthasar, H. U. v.: Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. Heidelberg 1947. – 562–619: Hegel.

Hirsch, E.: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd 4 u. 5. Gütersloh 1949 u. 1954. – Bd 4. 447–490: Die Abwandlung des romantischen Religions- und Christentumsverständnisses bei Hölderlin und in Hegels Werdegang; Bd 5. 231–281: Hegel und seine spekulativen Seitengänger.

Billicsich, F.: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. Bd 2: Von Eckehart bis Hegel. Wien-Köln 1952. – 333–356: Hegel.

Richter, L.: Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild. Göttingen 1955. – 103–114: Die Vollendung dieser idealistischen Ansätze bei Hegel: Philosophische Erneuerung der reformatorischen Transzendenzspannung als Reaktion gegen den theologischen Rationalismus (Storr).

Heidegger, M.: Identität und Differenz. Pfullingen 1957. – 35–73: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik.

Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Pfullingen 1957. – 89–113: Hegels System des absoluten Geistes und Nietzsches System der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

Adams, A.: Transzendenz der Erkenntnis und Eschatologie der Geschichte. Münster 1958. – 68–112: Die idealistische Geschichtsmetaphysik Hegels.

Cottier, G. M.-M.: L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes. Paris 1959. – 19–104: L'athéisme dans la pensée de Hegel.

Siewerth, G.: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Einsiedeln 1959. (Horizonte. 6.) – 263–310: Der Geist im Widerspruch.

Henrich, D.: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen 1960. – 189–219: Die Erneuerung der Ontotheologie durch Hegel.

Gerdes, H.: Das Christusbild Sören Kierkegaards verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers. Düsseldorf-Köln 1960.

Kroner, R.: Speculation and Revelation in Modern Philosophy. Philadelphia 1961. – 274–301: Speculative Dialectic.

Tucker, R. C.: Philosophy and Myth in Karl Marx. Cambridge 1961. – 45–56: History as God's Self-realization.

Saß, H. M.: Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830–1850. Münster, Phil. Diss. 1963. – 10–30: Die Hegelsche Religionsphilosophie.

III. Zeitschriftenaufsätze und Beiträge zu Sammelbänden

[Anonymus:] *Hegels Gotteslehre und Gottesfurcht.* Seinen vornehmlichen Gegnern, den theologischen, anthropologischen und anthropotheistischen, zur Erwägung geschrieben. – In: Zeitschr. f. spekulative Theol. u. Philos. Erfurt. 1 (1843), 1–72.

Zeller, E.: Ueber Hegels theologische Entwicklung. Mit Beziehung auf Rosenkranz' Leben Hegels. – In: Theologische Jahrbücher. Tübingen. 4 (1845), 192–206. [Vgl. unter B: Rosenkranz: G. W. F. Hegel's Leben.]

Schubert, J.: Hegels Religionsphilosophie. – In: Philosophische Aufsätze. Hrsg. von der Philos. Gesellschaft Berlin. Berlin 1904. 195–238.

Schubert, J.: Hegels Gottesbegriff. – In: Zeitschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik. Leipzig. 134 (1909), 166–210.

Geyer, Ch.: Der junge Hegel als Theologe. – In: Noris. Bayerisches Jahrbuch f. protest. Kultur. Nürnberg 1909. 15–23.

Adams, G. P.: The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings. – In: University of California Publications in Philosophy. 2. Berkeley 1910. 67–102.

Glockner, H.: Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre. – In: Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. Halle/S. 8 (1930), 233–259. Auch in: Glockner: Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels. Bonn 1965. (Hegel-Studien. Beiheft 2.) 247–271.

Haentjes, A. H.: Hegel en het hoogste goed. – In: Denken en leven. Hilversum 1931. 160–164.

van den Bergh van Eysinga, G. A.: Hegel en het traditionelle Christendom. – In: Denken en leven. Hilversum 1931. 135–146.

Schwarz, J.: Hegels Weg zu Christus. – In: Die Tatwelt. Jena. 10 (1934), 57–64.

Telders, B. M.: Die Geschichte als Gottes Gericht. – In: Verhandlungen des 3. Hegelkongresses. Tübingen-Haarlem 1934. 224–234.

Glockner, H.: Hegels Kritik des Christentums. Zwei Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Philosophen. – In: Zeitschr. f. deutsche Kulturphilos. Tübingen. 5 (1939), 17–46 u. 118–168.

Schultz, W.: Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegels Philosophie. – In: Zeitschr. f. deutsche Kulturphilos. Tübingen. 9 (1943), 217–238.

Steinbüchel, Th.: Mystik und Idealismus bei Meister Eckhart und Hegel. – In: Universitas. Stuttgart. 2 (1947), 1409–1423.

Coreth, E.: Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik. – In: Scholastik. Freiburg i. B. 26 (1951), 57–86.

Welte, B.: Hegels Begriff der Religion. Sein Sinn und seine Grenze. – In: Scholastik. Freiburg i. B. 27 (1952), 210–225.

Bruggencate, H. G. ten: Hegels Theodicee. – In: De Idee. Den Haag. 30 (1953), 17–31.

Schoeps, H. J.: Die außerchristlichen Religionen bei Hegel. – In: Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte. Köln. 7 (1955), 1–34. Auch in: Schoeps: Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte. Göttingen 1963. 255–284.

Benz, E.: Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer. – In: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte. Köln 7 (1955), 21–43.

Battaille, G.: Hegel, la mort et le sacrifice. – In: Études hégéliennes. Neuchatel 1955. (Deucalion. 5.) 21–43.

Hoßfeld, P.: Christliche Glaubenslehre und Hegelsches System. – In: Trierer Theologische Zeitschr. Trier. 65 (1956), 362–368.

Kopper, J.: Hegels Auslegung des Sündenfalls. – In: Annales Universitatis Saraviensis. Saarbrücken. 5 (1956), 241–250.

Walgrave, J. H.: Rond de godsdienstfilosofie van Hegel. – In: Tijdschrift voor Philosophie. Leuven. 18 (1956), 457–490.

Steininger, W.: Systematische Betrachtungen über den Begriff der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie Hegels und seiner Schule. – In: Philosophisches Jahrbuch. Freiburg-München. 65 (1956/57), 182–231. [Vgl. unter C I die Diss. des Verf.]

Metzke, E.: Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem d. philosophischen Theologie. – In: Kant-Studien. Köln. 48 (1956/57), 216–234. Auch in: Metzke: Coincidentia oppositorum. Ges. Studien zur Philosophiegesch. Witten 1961. (Forschungen u. Berichte der Evgl. Studiengemeinschaft. 19.) 241–270.

Möller, J.: Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik. – In: Theologische Quartalsschrift. Stuttgart. 137 (1957), 129–159.

Birault, H.: L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique. – In: Tijdschrift voor Philosophie. Leuven. 20 (1958), 646–723.

Coreth, E.: Zum Problem der Analogie. Eine Erwiderung an Erich Heintel. – In: Zeitschr. f. kath. Theologie. Innsbruck. 80 (1958), 430–445. [Vgl. unter C I: Heintel: Hegel und die Analogia entis.]

Schultz, W.: Begegnungen Hegels mit der deutschen Mystik. – In: Sammlung und Sendung. Festgabe für H. Rendtorff. Berlin 1958. 339–343.

Grégoire, F.: Idée absolue et panthéisme [und:] *La divinité de l'etat.* – In: Études hégéliennes. Les points capitaux du système. Louvain-Paris 1958. 140–220 u. 221–356.

Siegmund, G.: Hegels religiöse Urentscheidung. – In: Hochland. München. 51 (1959), 508–520.

Kern, W.: Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin. – In: Scholastik. Freiburg i. B. 34 (1959), 394–427.

Rohrmoser, G.: Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels. – In: Zeitschr. f. philosoph. Forschung. Meisenheim/Gl. 14 (1960), 182–208.

Rohrmoser, G.: Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie. – In: Neue Zeitschr. f. systematische Theologie. Berlin. 2 (1960), 44–64.

Whittmore, R. C.: Hegel as Panentheist. – In: Studies in Hegel. New Orleans-Haag 1960. (Tulane Studies in Philosophy. 9.) 134–164.

Swieżawski, St.: Hegel und die mittelalterliche Philosophie. – In: Archiv f. Philosophie. Stuttgart. 10 (1960), 24–78.

Rüfner, V.: Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des Hegelschen Systems. – In: Erkenntnis und Verantwortung. Festschr. f. Th. Litt. Düsseldorf 1960. 346–355.

Siewerth, G.: Der Triumph der Verzweiflung. – In: Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. Freiburg-Basel-Wien 1961. 81–133.

Contri, S.: La coscienza infelice nella filosofia hegeliana. – In: Theorein. Palermo. 2 (1961), 42–65.

Cottier, G. M.-M.: Hegel, la théologie et l'histoire. A propos de l'Actualité historique du R. P. G. Fessard. – In: Revue thomiste. Paris. 61 (1961), 88–108.

Lotz, J. B.: Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik. – In: Scholastik. Freiburg i. B. 36 (1961), 550–565.

Peperzak, A.: De jonge Hegel en de oorsprong van het denken. – In: Tijdschrift voor Philosophie. Leuven. 23 (1961), 591–652.

Merlan, Ph.: Cur Deus homo? – In: Sitzungsberichte des 12. Internationalen Philosophiecongresses. Bd 12. Florenz 1961. 319–326.

Müller, G. E.: Fünf Ursprünge von Hegels Religionsphilosophie. – In: Studia philosophica. Basel. 22 (1962), 60–82.

Rohrmoser, G.: Die theologische Bedeutung von Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und dem Prinzip der Subjektivität. – In: Neue Zeitschr. f. systematische Theologie. Berlin. 4 (1962), 89–111.

Lakebrink, B.: Die Freiheit in Gott. Zum Verständnis der Hegelschen Dialektik. – In: Rückschau und Ausblick. J. Hegner z. 80. Geburtstag. Köln u. Olten 1962. 166–181.

Löwith, K.: Hegels Aufhebung der christlichen Religion. – In: Einsichten. G. Krüger zum 60. Geburtstag. Frankfurt/M. 1962. 156–203. Auch in: Heidelberger Hegel-Tage 1962. Bonn 1964. (Hegel-Studien. Beiheft 1.) 193–236. [Vgl. unten Schweitzer: Zur Methode der Hegel-Interpretation.]

Mueller, G. E.: Hegel's Absolute and the Crisis of Christianity. – In: A Hegel Symposion. Ed. by D. C. Travis. Austin 1962. 83–112.

Siewerth, G.: Die Differenz im System des absoluten Geistes. – In: Philosophisches Jahrbuch. Freiburg-München. 71 (1963/64), 59–81. Auch in: Siewerth: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Düsseldorf 1963. 208–237.

D'Hondt, J.: Meurtre dans la cathédrale. La signification de l'art chrétien selon Forster et Hegel. – In: Revue d'Esthétique. Paris. 16 (1963), 261–289.

Mueller, G. E.: Hegel on the Relation of Church and State. – In: A Journal of Church and State. Waco (Texas). 5 (1963), 95–104.

Peperzak, A. T. B.: Existenz und Denken im Werden der Hegelschen Philosophie. – In: Scholastik. Freiburg i. B. 38 (1963), 226–238.

Schweitzer, C. G.: Zur Methode der Hegel-Interpretation. Eine Entgegnung auf Karl Löwiths „Hegels Aufhebung der christlichen Religion". – In: Neue Zeitschr. f. systematische Theol. u. Religionsphilos. Berlin. 5 (1963), 248–262. [Vgl. oben Löwith.]

Rossi, M.: La „Posaune" di B. Bauer e la filosofia hegeliana della religione. – In: Rivista di filosofia. Torino. 54 (1963), 135–163.

Schweitzer, C. G.: Die Glaubensgrundlagen des Hegelschen Denkens. – In: Heidelberger Hegel-Tage 1962. Bonn 1964. (Hegel-Studien. Beiheft 1.) 237–238.

Rohrmoser, G.: Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat. – In: Heidelberger Hegel-Tage 1962. Bonn 1964. (Hegel-Studien. Beiheft 1.) 239–245.

Schultz, W.: Die Transformation der theologia crucis bei Hegel und Schleiermacher. – In: Neue Zeitschr. f. systematische Theol. u. Religionsphilos. Berlin. 6 (1964), 290–317.

Schweitzer, C. G.: Geist bei Hegel und Heiliger Geist. – In: Neue Zeitschr. f. systematische Theol. u. Religionsphilos. Berlin. 6 (1964), 318–328.

Lauer, Qu.: Hegel on Proofs for God's Existence. – In: Kant-Studien. Köln. 55 (1964), 443–465.

Lakebrink, B.: Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders. – In: Philosophisches Jahrbuch. Freiburg-München. 72 (1964/65), 120–133.

Theunissen, M.: Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels. – In: Philosophisches Jahrbuch. Freiburg-München. 72 (1964/65), 134–160.

Lakebrink, B. Anselm von Canterbury und die Hegelsche Metaphysik. – In: Parusia. Festgabe f. J. Hirschberger. Frankfurt/M. 1965. 455–470.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Zur Zeit sind innerhalb der Philosophischen Bibliothek lieferbar:

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

6. Auflage. Kritische Neuausgabe der 3. Originalausgabe von 1830 von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. 1959. LII, 506 Seiten (PhB 33) DM 24,—; Lw. DM 28,—

Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie

Nachdruck 1962. IV, 116 Seiten (PhB 62a) DM 9,60

Glauben und Wissen

oder Die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie

Nachdruck 1962. IV, 128 Seiten (PhB 62b) DM 9,60

Phänomenologie des Geistes

Nach dem Text der Originalausgabe. Mit Einleitung über die Entstehungsgeschichte des Werkes und vergleichender Seitenübersicht herausgegeben von Johannes Hoffmeister.
Nachdruck 1962. XLII, 598 Seiten
(PhB 114) DM 17,50; Lw. DM 22,—

Vom wissenschaftlichen Erkennen

Hegels Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes". 53 Seiten
(TA 36 der PhB) DM 2,—

Grundlinien der Philosophie des Rechts

Mit Einleitung herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Im Anhang: Hegels eigenhändige Randbemerkungen in seinem Handexemplar.
Nachdruck 1962. XVIII, 434 Seiten
(PhB 124a) DM 17,50; Lw. DM 22,—

Einleitung in die Geschichte der Philosophie

Kritische Neuausgabe auf Grund der Manuskripte und Vorlesungsnachschriften von Johannes Hoffmeister. In Neuauflage herausgegeben von Friedhelm Nicolin. Nachdruck 1966. XIX, 311 Seiten
(PhB 166) DM 15,—; Lw. DM 18,50

Die Vernunft in der Geschichte

(Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I)
5. Auflage. Neu herausgegeben von Johannes Hoffmeister.
Nachdruck 1966. XI, 281 Seiten
(PhB 171a) DM 13,50; Lw. DM 17,50

Wissenschaft der Logik

Herausgegeben von Georg Lasson. Zwei Bände.
Band I: 1963. VII, 405 Seiten (PhB 56) Lw. DM 17,—
Band II: 1963. VIII, 512 Seiten (PhB 57) Lw. DM 20,—
Beide Bände zusammen DM 34,—

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Herausgegeben von Georg Lasson
Nachdruck 1966. Mit Literaturhinweisen. LI, 1096 Seiten
(PhB 59 u. 60, 61 u. 63) In zwei Ganzleinenbänden DM 50,—

Im Rahmen des philosophischen und theologischen Gesprächs um Hegel begegnet neuerdings, wie zahlreiche Veröffentlichungen zeigen, auch seine Religionsphilosophie wieder besonderem Interesse. Die Neuauflage der in den Jahren 1925—1929 erschienenen Lassonschen Edition dieser großen Vorlesung dürfte daher allgemein begrüßt werden.

Der von Lasson auf Grund der noch vorhandenen Quellenunterlagen vollständig neu erstellte Text wurde unverändert — in zwei Bände zusammengefaßt — gedruckt. Die Paginierung stimmt mit der Ausgabe von 1925—1929 überein. Neu hinzugefügt wurden ausführliche bibliographische Hinweise zur Religionsphilosophie Hegels.

Als einzelner Studientext liegt hieraus vor:

Der Begriff der Religion

XV, 340 Seiten (PhB 59) nur kart. DM 18,—

Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes

Herausgegeben von Georg Lasson
Nachdruck 1966. Mit Literaturhinweisen. XII, 191 Seiten
(PhB 64) DM 12,—; Lw. DM 16,—

Diese Vorlesungen, früher der zweibändigen Ausgabe der Vorlesungen über die Philosophie der Religion als Anhang beigegeben, jetzt nur noch als Einzelband lieferbar, stehen nach Hegels eigenem Verständnis in enger Verbindung zur Logik: „Sie behandeln eine eigentümliche Gestaltung von Hauptmomenten, die in der Logik vorkommen" (S. 1). Erst die neuere Forschung hat auch den logischen Aspekt wieder betont und damit zugleich die selbständige Bedeutung dieser Vorlesungen herausgestellt. Neu hinzugefügt wurden die bibliographischen Hinweise.

Briefe von und an Hegel

Herausgegeben von Johannes Hoffmeister und Rolf Flechsig
2. unveränderte Auflage 1960 mit insgesamt 1878 Seiten.
Band I: Die Jahre 1785—1812; II: 1813—1822; III: 1823—1831
Band IV: Nachträge, Dokumente, Personenregister, Stammbaum
Vier Geschenkbände in Kassette DM 140,—

VERLAG VON FELIX MEINER IN HAMBURG

Date Due

MAR 2 8 1972			

bdf

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0050701 2

B2938 1966 Bd. 2
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion

DATE	ISSUED TO
	93261

93261